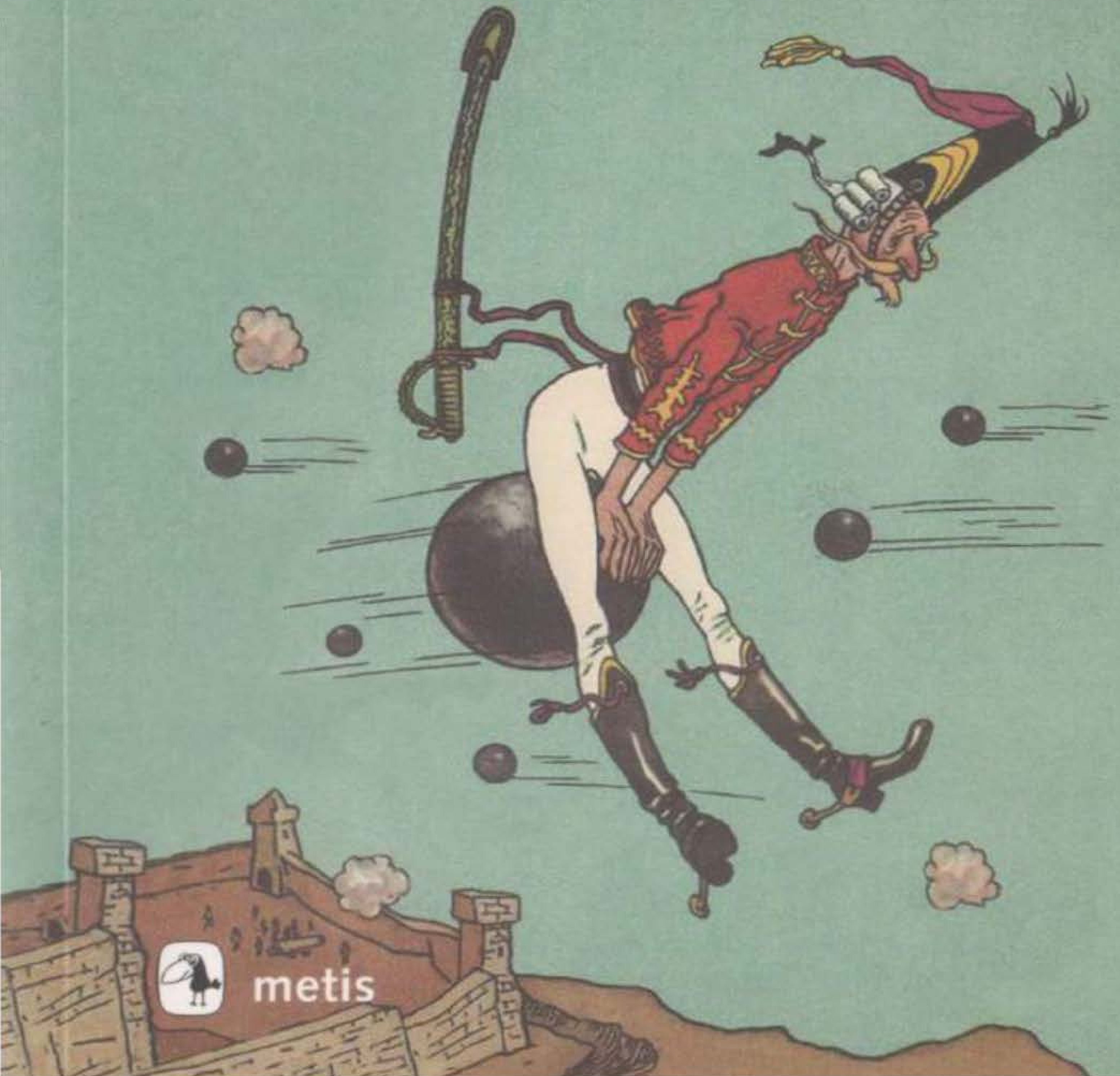
Pierre Bourdieu

Akademik Aklın Eleştirisi

PASCALCA DÜŞÜNME ÇABALARI



metis

Pierre Bourdieu

Akademik Aklın Eleştirisi

Pascalca Düşünme Çabaları

Pierre Bourdieu 1930'da, Fransa'nın güneybatısında küçük bir köyde doğdu. Ecole normale supérieure'de felsefe öğrenimi gördü. Doktora tezine başladığı sırada silah altına alındı. Yedek subay olmayı reddettiği için ordunun psikolojik rehberlik servisine atandı, fakat Cezayir savaşıyla ilgili yasak bir yayınla yakalanınca "cepheye", Cezayir'e sürüldü. Zorunlu askerlikten sonra Cezayir'de kalıp Berberi halklarından Ikbayliyen üzerine bir antropoloji tezi yazdı. Çeşitli üniversitelerde görev aldı. Yeni bir araştırma merkezi kurdu. Akademik bir kitap dizisi ve dergi yayımladı. 1981'de Fransa'nın en saygın eğitim kurumu olan Collège de France'da sosyoloji kürsüsüne seçildi. 1990'larda küreselleşme ve neoliberalizmin yıkıcı etkilerine dikkat çeken çıkışlarıyla, çeşitli grevlere ve sosyal hareketlere verdiği destekle kitleler nezdinde de saygınlık kazandı; bu doğrultuda yayın yapan, genç sosyologların çalışmalarını yayımlayan bir yayınevi kurdu. 2002'de Paris'te hayatını kaybetti. Özellikle "kültür sosyolojisi" alanına yoğunlaşan Bourdieu çok üretken bir yazardı. Düşüncesinde Marksizmin, yapısalcılığın, kısmen fenomenolojinin, Wittgenstein ve Pascal'ın etkilerine rastlanır. Kitaplarında düşüncelerini titiz saha araştırmaları üstüne bina etme eğilimi dikkat çeker. Türkçede yayımlanmış eserleri: Alain Darbel ile birlikte *Sanat Sevdası* (Metis, 2011), *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür* (Heretik, 2014), *Ayrım: Beğeni Yargısının Eleştirisi* (Heretik, 2015), *Televizyon Üzerine* (YKY, 2000), *Dünyanın Sefaleti* (Heretik, 2015) Loic Wacquant ile birlikte *Düşünümsel Antropoloji için Cevaplar* (İletişim, 2003) ve *Bekârlar Balosu* (Dost, 2010).



Metis Yayınlan
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Akademik Aklın Eleştirisi
Pascalca Düşünme Çabaları
Pierre Bourdieu

Fransızca Basımı:
Méditations pascaliennes
Éditions du Seuil, 1997, 2003

İlk Basım: Şubat 2016
İkinci Basım: Mayıs 2016

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak İllüstrasyonu: "Baron Munchausen'in Maceraları" için,
bir Sovyet sanatçı tarafından yapılmış resimleme, 1957.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-029-8

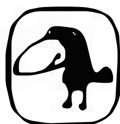
Pierre Bourdieu

Akademik Aklın Eleştirisi

PASCALCA DÜŞÜNME ÇABALARI

Çeviren:

P. Burcu Yalım



metis

İçindekiler

Giriş

NORMALDE felsefeye bırakmayı yeğleyeceğim bazı soruları sormaya karar verdiysem eğer, bunun sebebi bu denli sorgulayıcı olmasına rağmen felsefenin bunları sormadığını düşünmem; keza, bilhassa sosyal bilimler konusunda, zorunlu olmadığını düşündüğüm soruları habire sorduğu halde bu soruların genellikle pek felsefi olmayan gerekçelerini ve bilhassa nedenlerini sorgulamaktan kaçtığını düşünmemdir. Esasında akademik aklın (Kantçı anlamdaki) eleştirisini sorgulamaların genellikle dokunmadığı bir noktaya kadar itmek ve *skhole** durumunun, yani serbest ve dünyadaki aciliyetlerden azat olmuş –bu aciliyetlerden ve dünyadan azat olmuş ve serbest bir ilişkiyi mümkün kılan– zaman durumunun varsayımlarını açıklığa kavuşturmak istiyordum. Fakat filozoflar, tıpkı diğer düşünce profesyonelleri gibi, bu varsayımları kendi pratiklerine katmakla kalmamış, bunları analiz etmekten ziyade meşrulaştırmak üzere, söylemin düzenine taşımışlardır.

Felsefenin, ulaşılmalarını zorlaştırmaya katkıda bulunduğu hakikatlerin önünü açmayı ümit eden bir araştırmayı gerekçelendirmek için, filozoflar tarafından adeta düşüncenin düşmanları olarak algılanan düşünürlerin (çünkü, Wittgenstein gibi, felsefenin ilk görevinin yanılsamaları, bilhassa felsefi geleneğin ürettiği ve yeniden ürettiği yanılsamaları dağıtmak olduğunu ileri sürüyorlar) sunduğu örnekten icazet alabilirdim. Fakat, göreceğimiz gibi, benim bu dü-

* Eski Yunancada "boş zaman" demek olan *skhole*, aynı zamanda "okul" anlamına gelen İng. *school* ve Fr. *école* sözcüklerinin de köküdür. *–ç.n.*

şünümleri Pascal'ın himayesi altına yerleştirmemin başka sebepleri bulunuyordu. Uzun zamandır –genellikle kötü niyetle– Marx'la ilişkim sorulduğunda, sonuçta illaki biriyle yakınlık kurmam gerekiyorsa, daha ziyade Pascalcı olduğum yanıtını vermeyi alışkanlık edinmiştim: Bundan kastım özellikle bu yakınlığın en görünür olduğu simgesel iktidarla ilgili hususlar ve temellendirme ihtirasının reddi gibi Pascal'ın yapıtının daha az bilinen yönleriydi. Ancak her şeyin ötesinde, "sıradan insanlar"a ve "halkın sağlıklı kanaatleri"ne duyduğu –her tür naif popülizmden uzak– saygıdan dolayı Pascal'a (kendi anladığım haliyle) hep minnettar olmuştum; aynı şekilde, bu saygıdan ayrı düşünülemeyecek olan ve daima "sonuçların nedeni"ni ya da "bütün gün bir tavşanın peşinde koşmak" gibi görünürde en tutarsız veya en gülünç insan davranışlarının varlık sebebini aramaya ve "filozofluk taslama"ya, sağduyuya ait kanaatlerin beyhudeliği karşısındaki sıradışı şaşkınlıklarıyla şaşırtmaya çalışmaya her daim hazır olan "yarım akıllı"ların aksine bunlar karşısında infiale kapılmaktan veya bunlarla dalga geçmekten imtina etme isteğinden dolayı da ona minnettardım.

Pascal'ın "gerçek felsefe felsefeyle alay eder" derken haklı olduğuna inandığımdan, skolastik görgü kurallarının bu sloganı olduğu gibi benimsememe engel olmasına sık sık üzülmüşümdür: Öncelikle filozofların kendilerine felsefe adına uygulanan simgesel şiddete karşı, bu şiddetin etkilerini savuşturmak için en çok başvurulan silahları, yani ironi, pastiş veya parodiyi kullanmak istediğim zamanlar oldu. Sanata ve sanatçılara olan inancı kendi pratiklerinde tartışma konusu etmekten asla kaçınmamış yazarların (Heideggerci *kitsch* üzerine Thomas Bernhard, Alman idealistlerinin duman bulutları üzerine de Elfriede Jelinek) veya Duchamp'dan Devautour'a kadar nice sanatçının özgürlüğüne imrenmemek mümkün mü?

Felsefeye ve entelektüellerin sözlerine doğrudan ve muazzam etkiler atfetmekteki kibir, bana göre, Schopenhauer'in "ukalalık komedisi" dediği şeyin en âlâ örneğini teşkil eder, ki bundan kastı, tıpkı sahnede dışkılayan bir sahne atı gibi, kişi kendi kavramında olmayan bir eylemi gerçekleştirdiğinde içine düşülen gülünç durumdur. "Modern" veya "postmodern" filozoflarımızın, onları karşı karşıya getiren çatışmaların ötesinde ortak bir noktaları varsa eğer, o

da söylemin gücüne olan aşırı güvenleridir. Akademik bir yorumu siyasi bir eylem olarak veya metin eleştirisini bir direniş başarısı olarak kabul edebilen ve kelimelerin düzenindeki devrimleri şeylerin düzenindeki radikal devrimler olarak yaşayabilen tipik *lector* yanılsamasıdır.

Müthiş kahraman rolleriyle hipnotize olmuşçasına özdeşleşme havalarına girmeye yol açan bu kadiri mutlaklık hayaline kapılmaktan nasıl kaçınılır? Bana kalırsa her şeyden önce yalnızca düşüncenin ve düşünce iktidarlarının sınırları üzerine değil, aynı zamanda düşüncenin icra edildiği koşullar üzerine de düşünmek gerekir – onlarca filozofu hem coğrafi hem toplumsal bakımdan kaçınılmaz olarak kısmi ve yerel olan ve toplumsal evrenin, hatta (genellikle ulusal bir geleneğe ve disipline indirgenerek yapılan referansların sınırlılığının gösterdiği gibi) entelektüel evrenin hep o aynı küçük alanıyla sınırlı olan toplumsal deneyimin ötesine geçmeye sevk eden koşullar üzerine. Buna karşın dünyanın gidişatının dikkatle gözlemlenmesi bu filozoflarda daha fazla tevazu uyandırmalıdır, zira şurası çok açık: Entelektüel iktidarların en etkili olduğu durumlar bu iktidarların toplumsal düzene içkin eğilimlerle aynı doğrultuda icra edildikleri durumlardır; bunlar sayesinde ifade bulan dünyanın kuvvetlerinin etkilerini –ihmallerle veya tavizlerle– tartışmasız biçimde ikiye katlarlar.

Burada söyleyeceklerimin –ki uzunca bir süre, en azından kısmen, kuramsal şeylerin pratik sezgisinde (*sens pratique*) örtük olarak bırakmak istemiştim– belirli bir varoluşun çok özel bir biçimde sınırlanmış tekil deneyimlerinden ileri geldiğini ve dünyadaki olayların veya akademik yaşamda olan bitenlerin bilinçler ve bilinçdışları üzerinde son derece derin etkileri olabileceğini biliyorum. Peki bu, söyleyeceklerimin bu yüzden özel veya göreli olacakları anlamına mı geliyor? Port-Royal'lilerin otoriteye ve itaate olan ilgileri, bunun ilkelerini açığa çıkarmaktaki kararlılıkları, bilhassa kültürel bakımdan son derece ayrıcalıklı olmalarına rağmen hemen hepsinin küstahlıklarından çok çektikleri kılıçlı asilzadelerden (*noblesse d'epée*) –hem başkalarının hem de kendilerinin gözünde– o dönemde hâlâ son derece ayrı bir kategori olan cübbeli asilzadelerin (*noblesse de robe*) burjuvazisine mensup olmalarına bağlanmıştır. Aris-

tokratik değerler ve otoritenin –bilhassa da soylular otoritesinin– simgesel temelleri konusunda özel bir zihin açıklığına sahip olmalarının Kilise'nin veya Devlet'in dünyevi güçlerine karşı eleştirel bir tavır almalarına yol açan marjinal konumlarıyla pekâlâ bir ilgisi olabilir ama bu durum söz konusu zihin açıklığının açığa çıkardığı hakikati hiçbir şekilde geçersiz kılmaz.

Bazı epistemolojik görünümlü soruşturmaların ardında yatan dinsel veya siyasi ahlakçılık kalıntılarını reddetmek lazım. Düşünce düzeninde, Nietzsche'nin dediği gibi, günahsız gebelik diye bir şey yoktur ama aynı şekilde ilk günah diye bir şey de yoktur. Hakikati keşfedenin bunu keşfetmekte bir çıkarı olduğu keşfedilebilir diye bu keşif önemini zerre kadar yitirmez. "Saf" düşünce mucizesine inanmak isteyenler, hakikat veya erdem sevdasının, tıpkı bütün diğer eğilimler gibi, oluştuğu koşullara, yani toplumsal bir konuma ve güzergâha ister istemez bir şeyler borçlu olduğunu kabul etmek zorundadır. Hatta inanıyorum ki onca yatırım yaptığımız ve dolayısıyla Pascal'ın bahsettiği "bilmenin reddi"nin veya "hakikat nefreti"nin (hıncın sapkın sahte zihin açıklığının o tersyüz olmuş biçimiyle de olsa) bilhassa yoğun ve yaygın olduğu entelektüel yaşamdaki şeyleri düşünmek söz konusu olduğunda, hakikati açığa çıkarmak için bir nebze kişisel çıkar gütmek (ki bunu bir itham olmakla itham etmek kolaydır) gerçekten de fazla görülmemelidir.

Fakat yol açtıkları göreliliştirme tehlikesine en başta kendileri maruz kalan tarihsel bilimlerin aşırı kırılganlığının bazı avantajları da yok değildir. Özellikle entelektüel modaların veya trendlerin dayatmaları ve cazibeleri karşısında, bunları sürekli konu etmenin zorunlu sonucu olan teyakkuzdan bahsedebilir ve bilhassa herhangi bir sezginin veya öngörünün temelinde yatabilecek itkileri, başkaldırıları veya içerlemeleri tabi kıldığım eleştiri, doğrulama ve irdeleme, tek kelimeyle yüceltme çalışmasını burada söz konusu edebilirim. Ait olduğum dünyayı tarafsız bir incelemeye tabi tuttuğumda, kaçınılmaz olarak kendi analizlerimin pençesine düştüğümü ve kendi aleyhime kullanılabilecek araçları temin ettiğimi bilmemem imkânsızdı: Bu gibi durumlarda söylenen "ava giden avlanır" sözü de, benim anladığım haliyle, yani kolektif bir girişim olarak düşünümselliğin çok etkili bir biçiminden başka bir şey değildir.

Mevkileri (küçük harfle *état)* –veya günümüzde Devlet (büyük harfle *Etat*)– bu imkânı verdiği için Platon'un deyişiyle "ciddi takılma" mevkiinde olanlara tanınan ayrıcalığın düşüncemi yönlendirebileceğinin veya sınırlandırabileceğinin bilincinde olduğum için, bulabildiğim en acımasız nesnelleştirici bilgi araçlarının daima aynı zamanda, öncelikle "bilen özne" olarak kendime dair bilgi araçları olmalarını istedim. Böylece toplumsal bakımdan birbirinden çok uzak iki evrende –çocukluğumun geçtiği köy ile Paris üniversiteleri– gerçekleştirdiğim ve nesnelci bir gözlemci olarak öznelliğimin en karanlık bölgelerinden kimilerini keşfetmeme olanak veren iki araştırmadan çok şey öğrendim.[1] Düşüncenin bazı sınırlarını, bilhassa ayrıcalıktan doğan sınırlarını keşfetmeyi ve aşmayı, ancak normalde entelektüel serüven söz konusu olduğunda istenen ve bahşedilen özel ayrıcalıktan ve müsamahadan arındırılmış bir nesnelleştirme girişiminin mümkün kılabileceğine inanıyorum.

Büyük entelektüel hırslara çoğu zaman eşlik eden buyurgan tezlerin gösterişli savlarına ve, Pascal'ın tabiriyle, "şişirilmiş laflar"a karşı hep biraz tahammülsüz olmuşumdur; kuşkusuz biraz da epistemolojik ve kuramsal girişlere ve kanonik yazarların sonu gelmez yorumlarına olan düşkünlüğe tepkiyle, etnoloji veya sosyoloji mesleğinin en mütevazı işleri kabul edilen şeylerden (doğrudan gözlem, görüşme, verilerin kodlanması veya istatistiksel analiz) hiç kaçmadım. Tarikat içindeki "saha çalışması" tapınmasına veya pozitivist *veri* fetişizmine boyun eğmemekle birlikte, diğerlerinden her halükârda daha az zekice olmayan bu faaliyetlerin, o daha mütevazı ve pratik içerikleriyle ve sürükledikleri dünyaya beni fiilen çıkarmalarıyla, meslek hayatımda karşılaştığım ofis, kütüphane, ders ve söylev gediklilerinin skolastik mahpusluğundan kaçmak için bana sunulmuş bir şans olduğunu düşündüm. Dolayısıyla hemen her satırda, kimisi yazmakta olduğum şu ânın ta otuz yıl öncesine uzanan çeşitli ampirik çalışmalara atıfta bulunabilirdim; her defasında bütün gerekçeleri bir bir açıklamaya çalışmaksızın ve kimi zaman fazlasıyla sert gelebilecek bir tonda yazdığım genel önermeleri ileri

1. Pierre Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales*, no. 5-6, Nisan-Eylül 1962, s. 32-136; *Homoacademicus*, Paris, Minuit, 1984.

sürme hakkını kendimde görmeme işte bu çalışmalar olanak vermişlerdir, çünkü bu genel önermeleri ya varsayıyorlardı ya da onları tesis etme imkânını vermişlerdi bana.[2]

Sosyoloğun hiçbir suretle ayrıcalık teşkil etmeyen özelliği şudur: Görevi toplumsal dünyaya ilişkin şeyleri söylemek ve bunları mümkün olduğunca oldukları haliyle söylemektir – yani, sadece normal olanı, hatta bayağı olanı. Sosyoloğun durumunu paradoksal, hatta bazen imkânsız kılan ise, etrafının ya toplumsal dünyanın (etkin biçimde) farkında olmayan ve ondan söz etmeyen kişilerle çevrili olması –ki sanatçıları, yazarları, biliminsanlarını kendi işlerine baktıkları için eleştirecek son kişi benim– ya da bu konuda kaygılı olup ondan söz eden, hatta bazen çok söz eden ama bunu pek bir şey bilmeden yapanlarla çevrili olmasıdır (tanınan sosyologlar arasında bile vardır böyleleri): Esasında erken kavuşulan bir şöhretin cazibesinin veya entelektüel oyunun kiplerinin ve modellerinin dayattığı konuşma zorunluluğu, cehaletle, kayıtsızlıkla ya da horgörüyle birleştiğinde, her yerde toplumsal dünyadan söz etmeye ama sanki söz etmiyormuş gibi söz etmeye veya aslında onu daha iyi unutmak ve unutturmak için ya da tek kelimeyle onu inkâr ederek söz etmeye sevk etmektedir.

Böylelikle sosyolog, sırf yapması gerekeni yaptığında, kolektif inkârın büyülü çemberini kırmış olur. Bastırılmış olanın geri dönüşü üzerinde çalışırken, yani bilgi evreninin (özellikle kendi hakkında) bilmek istemediği şeyi bilmeye ve bildirmeye çabalarken oyunbozan gibi görünmeyi göze alır. Fakat oyununu bozduğu kişiler, tam da bunu yapmak suretiyle aralarından ayrıldığı kişilerden, dolayısıyla da gerçekleştirdiği keşifler, açığa çıkardığı gerçekler veya bulunduğu itiraflar için (kabul etmek gerekir ki bu itiraflar ister istemez biraz sapkıncadır, zira aynı zamanda vekâleten kendisi gibi

2. İster kendi çalışmalarım ister faydalandığım başka araştırmacıların çalışmaları olsun, araştırmayı kendi kendilerine derinleştirmek isteyenler için elzem olduğunu düşündüğüm referanslarla sınırlı tuttum bu çalışmayı ve şunun da farkındayım: Her an bahsedebileceğim veya belki de bahsetmiş olmam gereken onlarca filozofun, etnoloğun, sosyoloğun, tarihçinin, ekonomistin, psikoloğun, vs. adını vermek ile hiçbir referans vermemek arasında uzun uzun tereddüt ettikten sonra seçtiğim bu orta yol sadece kötünün iyisi.

olan herkes için geçerlidir) takdir bekleyemeyeceği kişilerden başkası değildir.

Toplumsal gerçekliğe dokunan her şeyin saf ve kusursuz düşünce dünyasında bu denli şiddetli bir biçimde bastırılmasına karşı savaşırken, insanın kendini ne gibi risklere maruz bıraktığını gayet iyi biliyorum. Nesnelleştirme çabasını temelinden reddedenlerin erdemli gazabıyla yüzleşmem gerekeceğinin de farkındayım; ki bunu reddetmelerinin sebebi ya "özne"nin yok edilemezliği, onu sonsuz değişime ve tekilliğe mahkûm eden zaman-içindeliği adına, onu bilim nesnesine çevirmeye yönelik her çabayı bir nevi *tanrısal* bir sıfatın gaspıyla özdeşleştirmeleri (bu konuda pek çok takipçisinden daha net olan Kierkegaard, *Günlük*'ünde "kutsala saygısızlık"tan, "küfür"den bahseder) ya da kendilerinin istisna olduklarına kani olarak bunu uygulandığı nesneye, felsefeye, sanata, edebiyata, vs. yönelik "nefret"ten esinlenen bir tür "itham" olarak görmeleridir.

"Yaratım"ın toplumsal koşullarını sadece hatırlatmak bile sanki biriciği genele, tekili sınıfa indirgeme arzusuna delalet ediyormuş gibi yapmak; toplumsal dünyanın en "saf" düşünceye, biliminsanlarının, sanatçıların ve yazarların düşüncesine kısıtlar ve sınırlar getirdiğini tespit etmek, sanki bunları karalama isteğinin sonucuymuş gibi; sosyologlarda onca eleştirilen determinizm sanki –liberalizm veya sosyalizm ya da estetik veya siyasi herhangi bir tercih gibi–bir inanç meselesi, hatta savaşmak ya da savunmak üzere konum almayı gerektirecek bir davaymış gibi; bilime adanmışlık, sosyolojinin durumunda, sanki bütün entelektüel "iyi amaçlar"a karşı, tekilliğe ve özgürlüğe, kuralları ihlale ve yıkmaya, farka ve fikir ayrılığına, açıklığa ve çeşitliliğe, vs. duyulan hınçla beslenen bir önyargıymış gibi yapmak elbette cezbedicidir (ve tabii "kârlı"dır da).

"İtham"larımın ikiyüzlü ithamlara maruz kalması karşısında, "kurmacayı ve dolayısıyla edebi mekanizmayı alenen, saygısızca parçalarına ayırma işini" yapmayı reddederek, "temel parça"yı, "yani hiçliği"[3] yalnızca inkâr kipinde bildirmek suretiyle kurmacayı ve oyuna yönelik kolektif inancı kurtarmayı seçen Mallarmé'nin yolu-

3. S. Mallarmé, "La musique et les lettres", *Œuvres complètes*, haz. H. Mondor ve G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1970, s. 647.

nu izlemediğime sık sık pişman olmuşumdur. Fakat sanat, edebiyat, bilim, hukuk veya felsefe gibi kurucu mekanizmaları itibar ve esrarla çevrili olan, herkesçe en evrensel ve en kutsal kabul edilen değerlerle yüklü toplumsal oyunların bu kurucu mekanizmalarını alenen dile getirmek gerekip gerekmediği sorusuna Mallarmé'nin verdiği yanıt da beni tatmin etmiyordu. Sırrı saklamayı seçmek veya, Mallarmé'nin yaptığı gibi, onu yalnızca tamamen örtülü bir biçimde açığa vurmak, kurmaca ve fetişizm muammasının hakikatiyle yüzleşmek için gereken kahramanca zihin açıklığına ve kararlı cömertliğe yalnızca birkaç büyük iş ehlinin muktedir olduğuna peşinen hükmetmektir.

Boşa çıkarmak zorunda kaldığım bütün beklentilerin, meydan okumaya mecbur olduğum "hümanist" görüşün ve "sanatçı" inancının tartışılmaz dogmalarının bilincinde olarak, nedenini çok iyi bildiğim halde beni bu kadar zor bir davayı benimsemeye ve muazzam toplumsal güçler karşısında, örneğin birkaç yüzyıllık edebi, sanatsal veya felsefi tapınışlardan miras kalan düşünce alışkanlıklarının, bilgi eğilimlerinin ve kültürel inanışların ağırlığı karşısında, üstelik yalnızca rasyonel söylemin silahlarıyla donanmış halde, belki de çoktan kaybedilmiş bir savaşa zorlayan kadere (veya mantığa) sık sık lanet etmişimdir.

İnsanı bir o kadar da felç eden bir histen söz ediyorum, çünkü *skhole* ve bütün o diğer şeyler üzerine yazarken, söylediklerimin bana geri döndüğünü hissetmekten kendimi alamıyordum. Kendi projemin, kendi kendine savaş açmış gibi görünme riski taşıyan bir nevi *olumsuz felsefe*'nin tuhaflığını hiç bu kadar yoğun hissetmemiştim. Başka vesilelerle, kaygımı veya endişemi yatıştırma çabasıyla, kendime –bazen açıkça– halka mal olmuş yazar rolünü biçmeyi ve kendimi –ve peşimden sürüklediklerimi de– söylenmeyen ama söylenmeyi hak eden şeyleri söylemenin faydasına ikna etmeyi başardım. Fakat, deyiş yerindeyse, "amme hizmeti"ne yönelik bu işler bir kenara konduğunda, haklı gerekçe namına ne kalır ki geriye?

Görmezden gelinen bu metin için yokluğun melek şairinin dinibütün hizmetkârlarını ürpertmesi muhtemel bir analiz önermiştim: P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, s. 380-84; Türkçesi: *Sanatın Kuralları*, çev. Necmettin Kamil Sevil, İstanbul, YKY, 1999.

Bir entelektüel olarak varoluşumu kendi gözümde haklı çıkarmayı asla başaramadım, felsefi entelektüellik gibi bir statüyle ilişkilendirilebilecek her şeyi daima düşüncemden kovmaya çalıştım – tıpkı burada yapmaya çalıştığım gibi. İçimdeki entelektüeli sevmediğim gibi, yazılarımda kulağa entelektüel-karşıtı gelebilecek ne varsa, esas olarak, tüm çabalarıma karşın içimde kalmış olan entelektüelliğe veya entelektüalizme karşıdır; tıpkı tipik bir entelektüel davranışı olarak, özgürlüğümün sınırları olduğunu kabul etmeyi başaramamam gibi.

Bu ön değerlendirmeleri sonuca bağlarken, okurlarımdan, en iyi niyetlilerinden dahi şunu rica ediyorum: İşlerim hakkındaki, daha genel olarak da sosyal bilimler hakkındaki olası hazır fikirlerini veya ihtiyatlarını, beni bazen uzun zaman önce çözdüğüme inandığım meselelere –burada olduğu gibi– dönmeye mecbur kılan fikirleri askıya alsınlar; zaten bu meselelere dönerken getirdiğim açıklamalar da araştırmada kaydedilen bazen gözle görülemeyecek kadar küçük ilerlemelerin gerektirdiği dönüş ve yenilemelerle karıştırılmamalıdır. Aslında oldukça yanlış anlaşıldığımı düşünüyorum; kuşkusuz bunun bir sebebi, insanların sosyoloji hakkında genellikle hayal meyal okul anılarına veya bu disiplinin siyasi-medyatik imajını maalesef pekiştirmekten başka bir şeye yaramayan mesleğin en sivri temsilcileriyle talihsiz karşılaşmalara dayanarak edindikleri fikirlerdir: Bu parya bilimin düşkün statüsü zayıf görüşlülerin bazen kendilerinin boyunu aşan şeyleri aştıklarını düşünmelerine, kötü niyetlilerin de "iyi niyet ilkesi"nin (*principe de charité*) bu kadar pervasızca ihlal edilmesinin normalde getirdiği yaptırımlara takılmadan kasten indirgeyici bir imaj üretmelerine yol açmakta, bunu mümkün kılmaktadır. Çalışmalarımın bir kısmı toplumsal dünyanın analizinde kullanılan pek çok düşünce tarzının (en başta da siyasi mensubiyetlerin ötesine geçerek birden fazla neslin kafasını bulandırmış, karanlığa boğmuş olan ortodoks Marksist okumanın kalıntılarının) tersyüz edilmesinden ibaret olduğu için, bu önyargıların müthiş haksız veya yanlış olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, ileri sürdüğüm analizler ve modeller de, genellikle, ikici düşüncenin o büyük zorunlu ikilikleri (mekanikçilik/erekçilik, nesnelcilik/öznelcilik, bütüncülük/bireycilik) gibi reddettiğim düşünce kategorileriyle algılanıyordu.

Fakat benden kaynaklanan onca şeyi, yani izah etmeyi beceremeyişimden ya da isteksizliğimden kaynaklanan şeyleri de unutmuyorum; keza idrakin önündeki engellerin, belki de bilhassa mesele toplumsal şeyler olduğunda, Wittgenstein'ın dediği gibi anlamaya dair olmaktan ziyade, istence dair olduğunu unutmuyorum. Uzun zamandır ne söylediğimi çok iyi bildiğim hissiyle söylemekte olduğum bazı şeyleri hakikaten idrak etmemin ne kadar uzun sürmüş olduğuna (ve muhtemelen daha da sürecek) sık sık şaşırmışımdır. Aynı temaları tekrar tekrar tartışıyor, aynı konulara ve aynı analizlere tekrar tekrar dönüyorsam, bana kalırsa bu her defasında daha üst düzeyde bir açıklığa ve idrake ulaşmaya, farkına varılmamış ilişkileri ve gizli kalmış özellikleri keşfetmeye olanak veren sarmal bir hareket dahilinde oluyor. Pascal'ın dediği gibi, "Kendi yapıtımı yaratırken, onun yargıcı olamam; sanatçılar gibi yapmalı, ondan uzaklaşmalıyım; ama çok da değil."[4] Ben de bütün "yapıt"ımın tek bir bakışta görülebileceği, onu "yaratırken" karşıma çıkabilecek ve fazla yakından bakınca takılıp kalmaya yol açan karışıklık ve belirsizliklerden arınmış olan o noktayı arayıp bulmak istedim. İşleri pratik durumda bırakmaya meyilli olduğum için, çalışmalarımda uyguladığım *modus operandi* (işleyiş biçimi) ilkelerini ve bilimsel tercihlerime kaçınılmaz olarak kattığım "insan" fikrini açıklamakla zaman ve efor kaybetmediğime kendimi ikna etmem gerekti. Bunda başarılı oldum mu bilmiyorum, ama her halükârda şu kanaate vardım: Toplumsal dünyaya ilişkin olarak, anlaşılması bundan daha zor olan çok fazla konu olmadığı görülürse, bunun da bilhassa onu analiz etmeye çalışanların düşüncelerine musallat olmasından ve günlük gazetelerin gündelik bayağılığını teşkil eden ve önüne gelen araştırmacının el atabileceği en sıradan görünüşlerin altında ne olduğumuza dair en az bilmek istediğimiz şeylerle ilgili en umulmadık hakikatleri saklamasından kaynaklandığı anlaşılırsa, toplumsal dünya daha iyi bilinecek, bilimsel söylem daha iyi anlaşılacaktır.

4. Pascal, *Pensées et opuscules*, haz. L. Brunschvig, Paris, Hachette, 1912, s. 114.

1

Skolastik Aklın Eleştirisi

DÜNYAYA KARIŞTIĞIMIZ, dünya işlerinin içinde olduğumuz içindir ki onun hakkında düşündüklerimizde ve söylediklerimizde örtük olarak içerilen bir şeyler vardır. Düşünceyi bunlardan kurtarmak için, genellikle düşünümsellik/dönüşlülük fikriyle ilişkilendirilen düşünen düşüncenin kendine dönüşüyle yetinmek mümkün değildir; düşüncelerimizde çeşitli mensubiyetlerimize, aidiyetlerimize, ilişkilerimize bağlı varsayımları en radikal kuşkunun askıya alabileceğine bizi inandırabilecek yegâne şey, düşüncenin kadiri mutlak olduğu yanılsamasıdır. Bilinçdışı, tarihtir – düşünce kategorilerimizi ve bunların bize aşılandığı münferit tarihi üretmiş olan kolektif tarih: Düşüncemizi daima –bize rağmen– yönlendiren nesnel ve öznel yapılara (sınıflandırmalar, hiyerarşiler, sorunsallar, vs.) ilişkin bazı hakikatlerin gerçekten açığa çıkarılmasını, sözgelimi, eğitim kurumlarının toplumsal tarihinden (felsefi ve diğer fikirlerin tarihinde eksik olan fevkalade basmakalıp bir tarih) ve bu kurumlarla olan çok özel ilişkimizin (unutulmuş veya bastırılmış) tarihinden bekleyebiliriz.

İçerilme ve İçerilen / Örtük Olan

Bilincin kendi kendisi için saydam olduğu yanılsamasını ve filozofların yaygın olarak kabul ettiği (hatta bu ad altında kişisel deneyimin olumsallıklarının mahremiyetçi bir keşfini savunan Alvin Gouldner gibi bazı sosyologların da kabul ettiği[1]) düşünümsellik ta-

savvurunu terk ettiğimizde, içebakışa yönelik tipik pozitivist eleştiri geleneğinde, en etkin düşünümün nesnelleştirmenin öznesini nesnelleştiren düşünüm olduğunu kabul etmeye razı olmak gerekir. Bundan kastım bilen özneyi normalde kendine bahşettiği ayrıcalıktan mahrum eden, mevcut tüm nesnelleştirme araçlarını (istatistiksel anket, etnografik gözlem, tarihsel araştırma, vs.) kuşanarak, bilgi nesnesine dahil oluşuna borçlu olduğu varsayımları gün ışığına çıkaran düşünümdür.[2]

Bu varsayımlar üç ayrı düzleme aittir: Birincisi, en yüzeysel olanından başlamak gerekirse, toplumsal alanda bir konum işgal etmekle ve bu konuma çıkan belirli bir güzergâhla ve cinsiyetle ilişkili varsayımlar vardır (ki cinsiyet, cinsel işbölümü toplumsal yapılara ve bilişsel yapılara kaydolarak örneğin nesne tercihini yönlendirdiği oranda, nesneyle olan ilişkiyi pek çok şekilde etkileyebilir[3]). İkincisi, farklı (dinsel, sanatsal, felsefi, sosyolojik, vs.) alanların her birine özgü *doksa*'yı oluşturan varsayımlar ve, daha açık söylersek, belirli her düşünürün belli bir alandaki konumundan ileri gelen varsayımlar vardır. Son olarak da genel olarak *skhole*'yle, bütün akademik alanların varoluşunun koşulu olan boş zamanla, işdışı zamanla türsel olarak ilişkili *doksa*'yı oluşturan varsayımlar vardır.

Genellikle –bilhassa "etik yansızlık" endişesinin söz konusu olduğu durumlarda– söylenenin aksine, kavraması ve hâkim olması en zor olanlar ilk saydıklarım ve özellikle de dinsel ya da siyasi var-

1. Bkz. A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970.

2. Sırasıyla kendimi adadığım eğitim sosyolojisi, kültürel üretim sosyolojisi ve devlet sosyolojisi böylelikle benim için toplumsal bilinçdışının yeniden temellük edilmesine dair aynı girişimin üç ânını oluşturmuştur ve bu girişim de örneğin burada, "1. Hamiş: Kişisel Olmayan İtiraflar" bölümünde veya sözgelimi eski bir düşünümsel nesnelleştirme denemesinde (bkz. P. Bourdieu ve J. C. Passeron, "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject", *Social Research*, XXXIX, İlkbahar 1967, s. 162-212) sunulduğu haliyle "otoanaliz" iddiasındaki teşebbüslere indirgenemez.

3. E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985; Türkçesi: *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. F. B. Aydar, İstanbul, Metis, 2007 ("sert" denen bilimler ve "yumuşak" denen disiplinler, bilhassa sanat ve edebiyat, arasındaki karşıtlık da yine oldukça dolaysız bir biçimde cinsiyetler arasındaki ayrıma karşılık gelir).

sayımlar değildir. Bunlar kişilerin veya toplumsal kategorilerin özelliklerine bağlı oldukları, dolayısıyla da bireyden bireye ve kategoriden kategoriye değiştikleri için, farklı önyargılarla veya inançlarla beslenenlerin yanlı eleştirilerinden kaçma şansları pek yoktur.

Oysa belli bir alana aidiyete veya bir alanı özel olarak tanımlayan *doksa*'ya bağlılığa (ki alanın sınırları dahilinde ortak bir bağlılıktır) ilişkin çarpıklıkların durumu farklıdır. Bu durumda örtük olan, oyuna kapılmış olma olgusunda, yani oyunun faydasına ve bu aidiyetten ayrılmaz bahislerin değerine duyulan temel inanç olarak anlaşılan *illusio*'da içerilen şeydir. Skolastik evrene giriş, sağduyuya ait varsayımların askıya alınmasını ve az çok radikal bir yeniliği olan bir dizi varsayıma *para-doksal* (kanaate aykırı) bir bağlılığı ve, buna bağlı olarak, olağan deneyimin bilinmeyen ve anlaşılmadan kalan bahis ve aciliyetlerinin keşfini varsayar. Aslında her alan, gerekli eğilimlere (örneğin *libido sciendi**) sahip olan herkesin (ve yalnızca onların) bir o kadar mutlak olan yatırımlarını savunmaya yönelik belirli bir hedefin gözetilmesiyle karakterize olur. Bilimsel, edebi, felsefi veya başka bir *illusio*'ya katılmak, bizzat oyunun mantığından doğmuş olup ciddiyetini kazandıran bahisleri ciddiye almaktır (hatta bazen bunları hayat memat meselesi haline getirmektir) – her ne kadar bu oyunlar bazen "meslekten olmayanlar" denen kişilerin veya başka alanlara angaje olanların gözünden kaçabilse veya onlara "yararsız" ve "boş" gelebilse de (zira farklı alanların bağımsızlığı kendi aralarında bir tür iletişimsizlik içerir).

Bir alanın özgül mantığı, bünyeye dahil edilmiş durumda yine özgül bir *habitus* biçiminde, –daha doğrusu– neredeyse hiçbir zaman açıkça ortaya konmayan veya dayatılmayan ve normalde ("felsefi", "edebi", "sanatsal", vs.) bir "ruh" veya "anlam" olarak ifade edilen bir oyun duygusu biçiminde tesis olunur. Oyuna girişin ve özgül *habitus*'un ediniminin gereği olarak kökensel *habitus*'un (mesafeye göre) az çok radikal dönüşümü, belli belirsiz bir biçimde, yani yavaş yavaş, derece derece ve algılanamaz biçimde meydana geldiğinden, çoğunlukla farkına varılmaz.

Bir alana dahil oluşun olası içerimleri örtük kalmaya mahkûmsa,

* *Lat.* "bilme arzusu". –*ç.n.*

bunun sebebi esasında bilinçli ve kasıtlı bir angajman olmaması ya da gönüllü bir sözleşmeyle hiçbir ilgisi bulunmamasıdır. İlk yatırımın kökeni yoktur, çünkü daima kendinden önce gelir ve oyuna giriş üzerine düşündüğümüzde de zarlar çoktan az çok atılmıştır. Pascal'ın dediği üzere, "demir almışız"dır. Bilim veya sanat hayatına "angaje olma" kararından bahsetmek de (yaşamın temel yatırımlarından herhangi birinde –meslekler, tutkular, adanmışlıklar, bağlılıklar– olduğu gibi), Pascal'ın gayet iyi bildiği üzere, kumar argümanına (onun yaptığı gibi, kendini kandırmadan) inanma kararından bahsetmek kadar saçmadır neredeyse: İnançsız olanın, Tanrı'nın varlığından yana bahis oynayanın sonsuz kazanç elde etmek üzere sonlu bir yatırımı gözden çıkardığı kendisine ikna edici nedenlerle gösterildi diye inanma kararına ikna edilebileceğini ummak için, onun bu tanıtlamanın nedenlerine duyarlı olacak kadar akla inanmaya hazır olduğuna inanmak gerekir. Fakat bizzat Pascal'ın da çok iyi ifade ettiği üzere, "... zihin (*esprit*) olduğumuz kadar otomatız; dolayısıyla, ikna etmenin aracı yalnızca tanıtlamak değildir. Ne kadar da azdır tanıtlanmış şeyler! Kanıtlar yalnızca zihni ikna eder. En güçlü, en sarsılmaz kanıtlarımız gelenekten gelir; bunlar otomatı eğip büker, zihin de düşünmeksizin onun peşinden sürüklenir"[4]. Pascal böylece, "şiddete, sanata, argümana başvurmadan bizi şeylere inandıran alışkanlığın"[5] yollarıyla, mantıksal olarak içerilen ile pratikte sürüklenen arasındaki –skolastik varoluşta unutulmaya yüz tutan– farkı hatırlatır. İnanç, hatta bilimsel evrenin temelindeki inanç bile, otomatın düzenine, yani Pascal'ın sürekli hatırlattığı gibi "aklın bilmediği nedenleri olan" bedenin düzenine aittir.

Skolastik Eğilimin Belirsizliği

Fakat kuşkusuz skolastik eğilimin sorgusuz sualsiz varsayıldığı evrenlere dalmış bulunanlar için, hiçbir şeyi kavramak bu evrenlerin gerektirdiği skolastik eğilimi kavramaktan daha güç değildir; "saf" düşünce için hiçbir şey *skhole*'yi –ki "saf" düşüncenin tüm toplum-

4. Pascal, *Pensées*, Br., 252; Türkçesi: *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, Say, İstanbul, 2005.
5. *A.g.y.*

sal koşullarının ilki ve en belirleyicisidir—ve *skhole*'ye sahip olanları durumun gereklerini, ekonomik ve toplumsal zorunluluğun kısıtlarını ve dayattığı aciliyetleri veya önerdiği amaçları askıya almaya sevk eden skolastik eğilimi düşünmek kadar zor değildir. Austin, *Sense and Sensibilia*'da (Duyu ve Duyumsanabilir Olanlar), laf arasında "skolastik görüş"ten bahsederek şu örneği verir: Bir kelimenin duruma doğrudan doğruya uygun düşen anlamını kavramak veya kullanmak yerine, dolaysız bağlama hiçbir atıfta bulunmadan kelimenin olası bütün anlamlarını sıralamak veya incelemek.[6]

Austin'in örneğinin örtük olarak içerdiği şeyi geliştirerek diyebiliriz ki Hans Vaihinger'in *Die Philosophie des Als ob*'da (-miş gibi Felsefesi) gösterdiği gibi, bütün entelektüel spekülasyonları, bilimsel hipotezleri, "düşünce deneyleri"ni, "olanaklı dünyalar"ı veya "hayali çeşitlemeler"i[7] mümkün kılan, çocukların hayal âlemlerinin kapılarını açmasına olanak veren oyuna ve "gibi yapma"ya çok yakın olan "-miş gibi" tavrıdır. İnsanı kuramsal tahminin ve zihinsel deneyin oyun dünyasına girmeye, problemleri bir aciliyet sebebiyle ortaya çıktıkları için değil, çözmenin zevki için ortaya koymaya veya dili araç olarak değil, bir temaşa veya haz nesnesi, biçimsel bir araştırma veya analiz nesnesi olarak ele almaya sevk eder.

Etimolojinin "skolastik görüş açısı" ile *skhole* arasında düşündürdüğü ve felsefede Platon tarafından (felsefeyle iştigal edip "boş vakitlerinde, huzur içinde konuşan"lar ile mahkemelerde musluktan "akan su beklemediği için her daim aceleyle konuşan"lar arasındaki artık kanonik hale gelmiş karşıtlık yoluyla[8]) kutsanmış olan bağlan-

6. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Londra-Oxford-New York, Oxford University Press, 1962, s. 3-4.

7. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, 2, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924.

8. Platon, *Théétète*, 172-176c; Türkçesi: Platon, *Theaitetos*, çev. F. Akderin, İstanbul, Say, 2005. "Özgürce ve aylaklıkla yetiştirilmiş" oldukları için "gençliklerinden beri" *agora*'nın yolunu bilmeyenleri "yalan ve haksızlık ticareti için eğitilmiş" olanlardan veya çobanlar gibi, "boş vakti olmadığı için kaba veya cahil" olanlardan ayıran Platon, ayırt ettiği düşünce tarzlarını yaşam veya yetişme tarzlarıyla, hatta varoluş koşullarıyla ilişkilendiriyormuş gibi görünebilir ama bu onu

tıyı kurmayan Austin, dünyaya, daha doğrusu dile, bedene, zamana veya herhangi bir diğer düşünce nesnesine yönelik bu son derece özel bakış açısının toplumsal olanaklılık koşulları sorusunu ele almayı ihmal eder. Dolayısıyla bağlama ve pratik amaçlara kayıtsız olan bu bakışı, kelimeler ve şeylerle bu mesafeli ve kendine özgü ilişkiyi mümkün kılanın *skhole*'den başkası olmadığını gözden kaçırır. Pratik meşgale ve kaygılardan azat olan, çalışmaya-adanmış-boş-zaman gibi ayrıcalıklı bir biçimi okul (yine *skhole*) tarafından organize edilen bu zaman, dolaysız zorunluluktan muaf olan spor, oyun, sanat yapıtlarının üretimi ve temaşası ile kendinden başka amacı olmayan her türlü nedensiz spekülasyon gibi akademik icra ve faaliyetlerin ön koşuludur. (Burada şu kadarını söylemekle yetinelim –buna döneceğim– "skolastik görüş"le ilgili sezgisinin olası tüm içerimlerini ortaya koymayı başaramayan Austin, *skhole*'de ve skolastik "dil oyunu"nda –Wittgenstein'ın izinde ve diğer "gündelik dil filozofları"yla birlikte analiz etmeye ve felsefeden kovmaya çalıştığı– felsefi düşüncenin bir dizi tipik yanılgısının nedenini görmeyi başaramamıştır.)

Skolastik durum (akademik düzen bunun kurumsallaşmış biçimini temsil eder) oynamak (*paizein*) ile ciddi olmak (*spoudazein*) arasındaki yaygın alternatife meydan okuyarak, Platon'un felsefi etkinliği tanımlamak için dediği gibi "ciddi oynayabileceğimiz" (*spoudaiôs paizein*), oyundaki bahisleri ciddiye alabileceğimiz, sıradan varoluşun pratik işleriyle maddeten ve manen meşgul olan ciddi kimselerin gözardı ettiği sorularla ciddi olarak meşgul olabileceğimiz bir toplumsal yerçekimsizlik ânı ve yeridir. Skolastik düşünce tarzı ile onun edinim ve hayata geçirilişinin koşulu olan varoluş tarzı arasındaki bağ gözümüzden kaçıyorsa, bunun sebebi yalnızca onu düşünebilecek olanların, eğilimlerinin de kaynağı olan bir durumda, sudaki balıklar gibi olmaları değildir; aynı zamanda bu durumda ve bu durumla aktarılan şeyin özünün tam da durumun

doğallaştırılmış bir toplumsal hiyerarşiyle temellendirdiği erdemleri, özgürlüğü, çıkar gütmezlik ile ahlaksızlıklar, egoizm, yalan, adaletsizlik arasında karşıtlık kurmaktan alıkoymaz; böylelikle Heidegger gibi varoluşun koşullarını ve yaşam tarzlarını ("sahici" ve "sahici olmayan") sanki isteğe bağlı yaşam biçimlerinden bahsediyormuşuz gibi ele alan analizlerin de öncülüğünü yapmış olur.

gizli bir etkisi olmasıdır.

Esasında, gerçek bir (ekonomik) bahis konusu olmadan, oyuncul, nedensiz, "gibi yapma" tarzında yapılan işler anlamındaki öğrenim ve bilhassa akademik pratikler, açıkça aktarmayı hedeflediklerine ek olarak, *fazladan* temel bir şeyi, yani skolastik eğilimi ve kendilerini olanaklı kılan toplumsal koşullara işlenmiş varsayımları edinme fırsatıdır. Bu olanaklılık koşulları, ki aynı zamanda varoluş koşullarıdır, bir anlamda olumsuz olarak, hükmen, dolayısıyla görünmez bir biçimde etki ederler, çünkü kendileri de esasında olumsuzdur: Örneğin aciliyetlerin ve pratik amaçların ortadan kalkması ve özellikle işten ve iş dünyasından, parasal bir karşılıkla mükâfatlandırılan ciddi etkinliklerden az veya çok uzun bir süre kopmuş olmak veya, daha geniş anlamda, yoksunlukla veya yarının belirsizliğiyle ilişkili bütün olumsuz deneyimlerden az çok muaf olmak gibi. (Bunun yarı deneysel bir doğrulaması şudur: Çocukluktaki oyun etkinlikleri ile yetişkinlikteki iş arasında kalan askıya alınmış zamana ve liseli statüsüne nispeten uzun süreli erişim –ki o zamana değin ergenlik çağındaki burjuvalara özgüydü– pek çok işçi çocuğunda fabrikada çalışmayı kabullenmeye hazırlayan eğilimlerin yeniden üretim döngüsünün kopmasına yol açmaktadır.[9]) Öncelikle tedrisat (*scolaire*) deneyiminde edinilen skolastik eğilim, tatbik koşulları (iş dünyasına girişle) tamamen kaybolduğunda dahi devam edebilir. Fakat gerçek anlamda edinilmesi, akademik bir alana ve özellikle de (felsefe alanı ve bir dizi bilimsel alan gibi) neredeyse tamamen tedrisat evreniyle sınırlı olduğu için, eksiksiz gelişimine elverişli koşullar sunan alanlardan birine girişle olur.

Bu eğilime –bütün skolastik evrenlerin talep ettiği giriş şartı ve buralarda başarılı olmanın vazgeçilmez koşuludur– özgü varsayımlar filozofları skolastik uykularından uyandırabilecek bir oksimorona başvurarak *epistemik doksa* diyeceğim şeyi oluşturur. Paradoksal biçimde, *doksa*'dan, yani açık ve kendinin bilincinde bir dogma bi-

9. Bu "öğrencileştirme" etkisinin daha ayrıntılı bir analizi için, bkz. P. Bourdieu ve P. Champagne, "Les exclus de l'intérieur", *La Misère du monde* içinde, haz. P. Bourdieu, Paris, Seuil, 1993, s. 597-603; Türkçesi: "İçerinin Dışlanmışları", *Dünyanın Sefaleti*, çev. Aslı Sümer ve diğ., Ankara, Heretik, 2015.

çiminde ileri sürülmesi dahi gerekmeyen temel inanışlar bütününden daha dogmatik bir şey yoktur. *Skhole*'nin teşvik ettiği "özgür" ve "saf" eğilim, yalnızca pratiğin dünyasında olan biten (Thales ile Trakyalı hizmetçi anekdotunun gün ışığına çıkardığı) şeylerden ve bilhassa da *polis*'in ve politikanın düzeninde olanlardan değil, aynı zamanda, tek kelimeyle, bu dünyada var olmanın ne olduğundan da (aktif veya pasif olarak) bihaber olmayı gerektirir. Aynı zamanda ve bilhassa, bu bilgisizliğe ve onu olanaklı kılan ekonomik ve toplumsal koşullara dair az çok kusursuz bir bilgisizliği gerektirir.

Skolastik alanların özerkliğinin bir öbür yüzü, ekonomik kopuşun getirdiği toplumsal kopuşun da bir bedeli vardır. İsteğe bağlı ve özgür olarak yaşanmasına rağmen, tüm belirlenimler karşısında bağımsızlık kazanmak ve tatbik etmek ancak ekonomik ve toplumsal zorunluluktan etkin bir uzaklıkta ve uzaklıkla mümkün olur (bu bağımsızlık, söz konusu zorunluluk sebebiyle, cinsel ve toplumsal hiyerarşide ayrıcalıklı konumları işgal etmeye de sıkı sıkıya bağlıdır). Skolastik evrenlerin ve bu evrenlerin bütün üretimlerinin (çok özel bir ayrıcalıkla erişilebilir kılınmış evrensel edinimler) *temel belirsizliği*, üretim dünyasıyla skolastik kopuşun aynı anda hem özgürleştirici bir kopuş hem de kötürüm bırakabilecek bir ayrılık veya kopukluk olmasına dayanır: Özerk alanların, yani kendi yasalarından başka bir şey bilmeyen ve tanımayan bir nevi (Pascal'ın anladığı anlamda) "düzenler"in ortaya çıkışını mümkün kılan, ekonomik ve toplumsal zorunluluğun askıya alınmasıysa, bu askıya alınış aynı zamanda, bilhassa dikkat edilmediği sürece, skolastik düşünceyi – dünyadan soyutlanmanın gerektirdiği biçimde– yok sayılan veya bastırılmış varsayımların sınırlarına hapsetme tehlikesi taşır.

Öyleyse kabul etmek gerekir ki, skolastik duruş üzerinde bir tekelleri olmasa da, yalnızca skolastik evrenlere girenler bu evrensel antropolojik olanaklılığı tamamıyla gerçekleştirebilecek konumdadır. Bu ayrıcalığın bilincinde olmak, o avantaja sahip olmadıkları için bütün insani potansiyellerini gerçekleştiremeyenlerin insandışılığa veya "barbarlığa" mahkûm edilmesini meneder; aynı zamanda skolastik düşüncenin, ortaya çıkışının çok özel koşullarına borçlu olduğu ve onu özgürleştirmeye çalışmak için yöntemli bir biçimde sorgulanması gereken sınırlarının unutulmasını da meneder.

Skolastik Eğilimin Doğuşu

Etnoloji ve tarih göstermektedir ki doğal dünya ile toplumsal dünyaya ilişkin farklı eğilimlerin yanı sıra dünyayı kurmanın antropolojik açıdan olanaklı –büyülü veya teknik, duygusal veya rasyonel, pratik veya kuramsal, araçsal veya estetik, ciddi veya oyuncul– farklı tarzları da son derece eşitsiz olasılıklara sahiptir, çünkü bunlar farklı toplumlarda, oradaki ekonomik ve kültürel kaynakların ve tekniklerin sunduğu birincil aciliyetler ve zorunluluktan bağımsızlık derecelerine göre; aynı toplum içinde de, toplumsal uzamda işgal edilen konuma göre son derece eşitsiz oranlarda teşvik edilir ve mükâfatlandırılır. En asil kabul edilen pratiklerin çoğunun varsaydığı biçimde dünyayla mesafeli, nedensiz, oyuncul bir ilişkiye girmenin antropolojik olasılığı, farklı toplumlarda ve farklılaşmış toplumlar içindeki farklı toplumsal koşullarda rasgele dağılmış olmadığını düşündürecek hiçbir sebep bulunmamasına rağmen, bu toplumlarda ve bu koşullarda son derece eşitsiz gerçekleşme fırsatları bulur. Dünyaya ilişkin olarak büyülü bir tutum benimseme eğilimi için de aynısı geçerlidir; söz konusu eğilim, *Esquisse d'une théorie desémotions*'da (Duygular Üstüne Bir Kuram Taslağı) böyle bir deneyimden bahseden Jean-Paul Sartre gibi 1950'lerdeki bir Fransız filozofu için Malinowski tarafından betimlenen 1930'lardaki Trobriand adalarından bir adam veya kadın için olduğundan çok daha uzak bir ihtimaldir: Birinde, dünyanın bu şekilde kavranışı, kritik bir durumun tetiklediği bir kaza gibi yalnızca istisna şeklinde ortaya çıkarken, diğerinde hem varoluş koşullarının aşırı belirsizliği ve öngörülemezliğiyle hem de bu koşullara verilen toplumsal olarak onaylanmış yanıtlarla (bunların en önde geleni büyü denen şeydir; yani kolektif dinsel törenlerde ve faillerin eğilimlerinde kurulan ve bu suretle söz konusu toplumun normal insan davranışının normal bir unsuru olarak gelişmiş, dünyayla pratik bir ilişki) sürekli teşvik edilip kayırılır.

O halde farklı *world-making* (dünya kurma) türleri ile bunları mümkün kılan ekonomik ve toplumsal koşullar arasında ilişki kurmak gerekir; yani *simgesel biçimlerin diferansiyel bir antropolojisinde*, Cassirer'in anladığı anlamda "simgesel biçimlerin felsefesi"

ni aşmak gerekir – diğer bir deyişle, "düşünce biçimleri"nin toplumsal doğuşuna ilişkin Durkheimcı analize dünyaya ilişkin bilişsel eğilimlerin toplumsal koşullar ve tarihsel durumlar uyarınca değişimlerinin analizini eklemek. Toplumsal uzamın daha alt katlarından, ekonomik kısıtların muazzam acımasızlığıyla tanımlanan bölgelerinden uzaklaştıkça, belirsizlikler azalır, ekonomik ve toplumsal zorunluluğun yarattığı baskılar da hafifler; bunun sonucunda, o kadar katı olmayan bir biçimde tanımlanmış ve daha fazla oyun alanı tanıyan konumlar pratik aciliyetlerden, çözülecek sorunlardan ve istifade edilecek fırsatlardan daha bağımsız ve skolastik evrenlerin örtük gereksinimlerine adeta önceden uyarlanmış eğilimler edinme olanağını sunar. Doğuma bağlı en az belirgin avantajlardan biri, zorunluluktan nispeten bağımsız bir ilk deneyimle edinilen yansız ve mesafeli eğilimde yatar (Erving Goffman'ın "role uzaklık" dediği şey bunun örneklerinden biridir); bu eğilim, ilişkili olduğu miras alınmış kültürel sermayeyle birlikte, okula erişimi ve skolastik egzersizlerde –bilhassa Gilles Fauconnier'nin tabiriyle farklı "zihinsel uzamlar"a aynı anda veya birbiri ardına katılma becerisini gerektiren en formel egzersizlerde– başarıyı teşvik etmeye ve böylelikle skolastik evrenlere nihai girişi olanaklı kılmaya önemli bir katkıda bulunur.

Oyuna yer vermeyen bir öğrenme süreci hayvanlarda dahi bulunmamakla beraber (evrimde ilerledikçe oyunun tuttuğu yer de giderek artar), öğretilecek davranışların, ilgili oldukları durumların dışında, "ciddi oyunlar" ve "nedensiz" egzersizler, doğrudan faydalı bir etkiye göndermeyen ve tehlikeli sonuçları olmayan kurusıkı, boşa eylemler biçiminde gerçekleştirilebilmesi için bir araya gelmesi gereken çok özel koşullar ancak Okul ile sağlanır.[10] Doğrudan gerçekle sınanması gerekmediği için, gerçek durumlara benzer olan ama minimum risk koşullarında çözümler arama ve deneme olanağı veren zorlu görevler, sınavlar ve problemler sunabilen Okul öğreni-

10. Bu konu hakkında ve özellikle de didaktik etkileşime ve içerdiği özgürlüğe verilen önemin hayvan türlerinde evrim ilerledikçe artmasına ilişkin olarak, bkz. J. S. Bruner, *Toward a Theory of Instruction*, Cambridge, Harvard University Press, 1966; *Poverty and Childhood*, Detroit, Merrill-Palmer Institute, 1970; *Le Développement de l'enfant: savoir faire, savoir dire*, Paris, PUF, 1987 (2. baskı).

mi, ilaveten, doğrudan algılanan gerçekle araya mesafe koymayı (ki simgesel yaratımların çoğunun koşulunu teşkil eder) sağlayan kalıcı eğilimi alıştırma yoluyla edinme fırsatıdır.

Büyük Bastırma

Fakat skolastik eğilim en önemli özelliklerini, farklı simgesel üretim alanlarının kurularak özerklik kazandığı ve böylelikle kurulmakta olan ekonomik evrenden ayrıldığı farklılaşma sürecine borçludur. Bu süreç, Avrupa toplumlarının kapitalizm öncesi toplumların temelinde yatan ekonomiğin inkârını yavaş yavaş aştıkları ve ekonomik eylemlerin zaten ezelden beri yönelmiş oldukları ekonomik amaçları bir nevi kendi kendilerine itiraf etmek suretiyle açıkça kabul ettikleri hakiki simgesel devrimden ayrılamaz.

(Felsefi alan, MÖ 5. yüzyılda Yunanistan'da dinsel alan ve henüz gelişmekte olan siyasal alan karşısında özerklik kazanarak kurulan hiç şüphe yok ki ilk skolastik alandır. Bu özerkleşme sürecinin ve kendi kurallarıyla yönetilen bir tartışma evreninin kuruluşunun tarihi –mite ve dinsel törene ait– analojik akıldan –felsefeye ait– mantıksal akla götüren sürecin tarihinden ayrılamaz: argümantasyon mantığı üzerine önce mitik –bilhassa analojinin sorgulanmasıyla birlikte–, daha sonra retorik ve mantıksal düşünme, dinsel bilgeliğin reçete ettiklerinden arınmış ama tedrisat tekelinin kısıtlarına da tabi olmayan bir rekabet alanının kuruluşuna eşlik eder; bu alanda, herkes herkesin hedef kitlesidir, diğerlerine sürekli dikkat eder ve –azar azar kendi kendini nesne olarak alan ve iletişim ve özneler arası anlaşma kuralları arayışından ayrılmaz olan mantık kuralları arayışı dahilinde gerçekleşen daimi bir karşılaşma halinde– onların söyledikleriyle belirlenir.)

Skolastik dünyanın bu prototipi, ideal ve tipik bir biçimde, skolastik kopuşun bütün özelliklerini sergiler: Sözgelimi, burada mitler ve dinsel törenler –artık anlaşılmamaya başlayan– pratik bir mantığa tabi pratik inanç edimleri olmaktan çıkar; bilhassa kutsal kültürün yorumlanmasına az çok incelikli farkların eklenmesiyle veya Hekate ya da Prometheus gibi terk edilmiş mitlerin özgün bir biçimde yeniden takdimiyle, kuramsal şaşkınlık ve sorgulama nesnelerine

ya da yorumbilgisel rekabet konusuna dönüşür. Aynı zamanda mükemmelliğin öğrenilecek bir şey olup olmadığı gibi tipik skolastik problemlerin de ortaya çıktığı görülür. Üçüncü sofist nesli ve okulun kurumsallaşmasıyla, karşılıksız bir entelektüel oyun olarak eristik ile mantıksal veya estetik biçimi içinde kendi başına ele alınan söylem önem kazanır. Fakat *skhole*'nin bir tedrisat düzeninde kurumsallaşmasının sonuçları ("skolastik" sıfatının olağan –ve küçümseyici– kullanımının kaydettiği sonuçlardan bahsediyorum) kendini ortaçağda tüm açıklığıyla gösterir: Sözgelimi felsefe bir yaşam tarzı olmaktan çıkarak, salt kuramsal ve soyut bir etkinlik haline gelir, gitgide uzmanlara özgü kılınmış teknik bir dilde ifade edilen bir söyleme indirgenir.

Rönesans İtalyası'nda, uzun bir aradan sonra, dinin bilimden, analojik aklın mantıksal akıldan, simyanın kimyadan, astrolojinin astronomiden, siyasetin sosyolojiden, vs. farklılaşma sürecinin yeniden başladığı skolastik bir alan tekrar ortaya çıktığında,[11] ilk çatlakların daha o zamandan belirerek büyümeye başladığını ve nihayetinde bilimsel, edebi ve sanatsal alanların tamamen birbirinden ayrılarak felsefeden bağımsızlaşma süreçlerine girmeye başladıklarını görürüz; böylelikle nesnelerinin çoğunu kaybeden felsefe, bilhassa diğer alanlarla ve bu alanların kendi nesnelerine ilişkin bilgileriyle ilişki içinde, kendini sürekli yeniden tanımlamaya mecbur kalır.

Ancak üretim edimleri ve ilişkilerini gerçekten simgesel olan yönlerinden koparmaya meyleden ağır bir evrimin sonundadır ki ekonomi artık *olduğu haliyle*, yani kendi yasalarıyla, yani çıkar hesabı, rekabet ve sömürü yasalarıyla yönetilen ayrı bir evrenin nesnelliği dahilinde ve çok sonraları da toplumsal kopuş ile –ekonomik *kozmos*'u ürün olan– pratik soyutlamayı sessizce kendi nesne yaratım ilkesine işleyerek kaydeden ("saf") ekonomik kuram dahilinde kurulabilmiştir. Fakat, buna karşın, gerçekten simgesel olan üretim edimleri ile ilişkilerinin ekonomik yönünü daha alttaki ekonomi dünyasında bastırmaya meyleden bir kopuş pahasınadır ki farklı

11. Bu sürecin müthiş bir tasviri için bkz. E. Cassirer, *Individu et Cosmos*, Paris, Minuit, 1983.

simgesel üretim evrenleri, baştan sona simgesel, (ekonomik ekonomi açısından) saf ve çıkarsız eylemlerin –içerdikleri üretici emeğin reddine veya bastırılmasına dayanarak– gerçekleştiği kapalı ve ayrı mikrokozmoslar olarak oluşabilmiştir. (Farklı evrenlerin özerkleşme ve "saflaşma" süreci de zaten tamamlanmış olmaktan uzaktır; simgesel olguların ve etkilerin hâlâ önemli bir yer tuttuğu ekonomi tarafında olduğu kadar, daima yadsınan bir ekonomik boyutu bulunan simgesel etkinliklerin tarafında da bu böyledir.)

Bu ikili kopuşu anlamak için gerçek anlamda ekonomik olan ekonominin gelişimine eşlik eden şu veya bu toplumsal dönüşümü hesaba katmak yetmez: Bu dönüşüm ister Sartre'ın *Plaidoyer pour les intellectuels*'de (Entelektüellerin Savunusu) ileri sürdüğü gibi, adeta anlamlı ve gizemli bir uyum içinde, "burjuvazinin organik entelektüelleri"[12] rolünü oynamaya hazır mühendis, teknisyen, muhasebeci, hukukçu, doktor gibi "pratik bilginin uzmanları" olsun, isterse de Habermas'ın "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü"[13] başlıklı analizinde gösterdiği gibi, yazın cumhuriyetinde ortaya koydukları kamusal ve eleştirel tartışma ilkesini siyasete teşmil etmek isteyen bir edebiyatçılar "kurumu"nun yükselişi olsun. Esasında, tüm bu yeni toplumsal failler –ki bunların, her biri kendi düzeni içinde, evrenselin icadına katkıda bulunacaklarını ve, "Aydınlanma filozofları" üzerinden, onun sözcülüğüne soyunacaklarını söylemek yanlış olmayacaktır– bu tarihsel işlevi yerine getirebildilerse eğer, bunu ancak nispeten özerk alanlarda bulunduklarından (zorunluluğunun ortaya çıkmasına katkıda bulundukları bu alanların zorunluluğu kendini onlara dayattığı için) yapabilmişlerdir.

Bu failler, bilhassa pratik bilginin ticari kurumlara veya devlete dolaylı veya dolaysız satışından elde edilen gelirler sayesinde, yavaş yavaş günlük maddi endişelerinden kurtulmuş, işleri için ve işleri

12. J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.

13. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein-Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1965 (Fr. *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, çev. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978, s. 157-98; Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul, İletişim, 2010).

sayesinde, kültürel sermaye görevi gören (başta okulda edinilmiş) yeterlilikler biriktirmiş olarak, hizmetlerine ihtiyaç duyan ekonomik ve siyasi güçlerden (karşısına liyakati ve gitgide –Tanrı vergisi– armağanı koydukları doğuma dayalı aristokrasilerden) bireysel ve kolektif olarak bağımsız olduklarını ileri sürmeye giderek daha yatkın hale gelmiş, bunu yapabilecek duruma ulaşmışlardır. Fakat, buna karşılık, yeni oluşmakta olan akademik alanların, yani ekonomi evreninden ve pratiğin dünyasından toplumsal kopuşla mümkün olan iç rekabetin mantığı, onları güncel mücadelelerinde önceki mücadelelerde edinilmiş özgül kaynakları her an seferber etmeye mecbur bırakarak, sistematizasyona ve rasyonalizasyona elverişli bir toplumsal mantıkla yönetilen mikrokozmosların özel kurallarını ve kurallılıklarını yaratmalarına ve farklı rasyonellik ve evrensellik biçimlerini (hukuki, bilimsel, sanatsal, vs.) ilerletmelerine yol açmıştır.

Simgesel pratiklerin maddi belirlenimlerinin bastırılması durumu, sanatsal alanın özerkleşme sürecinin başlarında gayet açık görülür: Sanatçılar ile hamiler arasındaki sürekli çekişmede, resim etkinliği yavaş yavaş, değeri salt harcanan zamanla ve kullanılan renklerle ölçülebilecek basit bir maddi üretim sürecine indirgenemez özel bir etkinlik olarak kendini kabul ettirirken, bu suretle en asil entelektüel etkinliklere bahşedilen statüyü de talep etmiştir.[14] Resim pratiğinin, maddi olanaklılık koşullarını yadsıyarak, kendini saf simgesel bir etkinlik olarak ileri sürdüğü bu ağır ve sancılı yüceltme süreci, buna koşut olarak gerçekleşen üretici emek ile simgesel emeğin farklılaşma süreciyle net bir benzerlik sergiler. Skolastik dünyalar gibi, insanın dünyayı bir temsil ya da bir gösteri olarak kavramaya, ona uzaktan ve yukarıdan bakmaya, onu yalnızca bilgiye adanmış bir bütün olarak organize etmeye hakkı olduğunu düşünebileceği konumlar sunan evrenlerin ortaya çıkışı, kuşkusuz yeni bir eğilimin, hatta –gerçek anlamıyla– bir dünya görüşünün,

14. Bkz. özellikle M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford, Clarendon, 1972 (*L'Œil du Quattrocento*, çev. Y. Delsaut, Paris, Gallimard, 1985; Türkçesi: *15. Yüzyılda Sanat ve Deneyim*, çev. Zeynep Rona, İstanbul, İletişim, 2015); M. Biagioli, *Galileo Courrier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

dünyanın Galileocu temsilinde veya resimsel perspektifte olduğu kadar ilk "bilimsel" coğrafi haritalarda da ifade bulacak bir dünya görüşünün gelişimine katkıda bulunmuştur.

(*L'Evolution pédagogique en France* / Fransa'da Pedagojinin Evrimi'ni yakın zamanda yeniden okumak, Durkheim'ın XVI. yüzyılda kültürlü insanların skolastik dediğim dünya görüşünü keşfetmelerine ilişkin olarak söylediği harika şeyleri keşfetmemi sağladı: "O halde öyle görünüyor ki, genel anlamda, XVI. yüzyılda, en azından fikirleri ve duyguları edebiyat yoluyla ... bizlere ulaşan bu kültürlü toplumun tamamında, tüm bu baskı ve esaretlerden kurtulmuş bir yaşam, etkinliğin salt faydacı amaçlara tabi olmaya, kanalize olmaya, kendini gerçeğe adapte olacak şekilde ayarlamaya mecbur olmadığı, aksine, sırf harcanmanın zevki için, tüm özgürlüğüyle, gerçeği ve gerektirdiklerini hesaba katmaksızın yaşandığında kendi kendine sunduğu gösterinin muhteşemliği ve güzelliği için harcanan türden bir yaşamın gerçekleşebilir, hatta gerçekleşmekte olduğu düşünülmüştür." Durkheim, Rönesans halkının hissettiği ve bilhassa "yaşamın dolaysız zorunluluklarını ve çocuğu daha baştan bunlara hazırlamanın aciliyetini gözden kaçırmış" pedagoji kuramlarında ifade bulan "güç, özerklik, bağımsızlık, özgürce hareket hissi"ni kendi de yeni varoluş koşullarına bağlı yeni bir yaşam tarzının belirişine bağlar ve bu koşullardan doğan, hümanist veya bilimsel, farklı pedagojik sistemlerin onları birbirinden ayıran farkların ötesinde ortak bir yönleri olduğunu, bunun da "yaşamın zorluklarından bihaber olan ayrıcalıklı bir aristokrasinin evlatlarına"[15] hitap etmeleri olduğunu açıkça görür.)

Tarihsel tanımıyla perspektif, kuşkusuz skolastik görme biçiminin en ustalıklı ürünüdür: Esasında benzersiz ve sabit bir görüş açısını –dolayısıyla belli bir noktada (bakış açısında) sabit duran bir seyircinin duruşunun benimsenmesini– ve aynı zamanda da görüleni katı ve sabit bir sınırla kesip ayıran, kapatan ve soyutlayan bir çerçevenin kullanımını varsayar. (*Görme* olarak anlaşılan sezgiye ayrıcalıklı bir yer verdiği bilinen Descartes'ın, bir görme modeli

15. E. Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1938 (2. baskı Quadrige, 1990), s. 252-53.

oluşturmak için, *La Dioptrique*'te (Optik) "kasten açılmış bir pencere deliği"nde bulunan bir göz imgesine başvurması dikkate değer: *Camera obscura*'nın içinde bulunan gözlemci, gözün arkasında "belki de hayranlık ve memnuniyetle, dışarıdaki tüm nesneleri son derece doğal bir perspektif içinde temsil edecek bir tablo"[16] görecektir.) Bu çok özel bakış açısının evrensel olduğu da kabul edilebilir, çünkü oraya yerleşmiş bulunan bütün "özneler"in, yani saf bakışa indirgenmiş, dolayısıyla birbirinin yerini tutabilen rasgele bedenlerin, Kantçı özne gibi, aynı nesnel görme biçimine, Panofsky'nin tabiriyle "öznelin nesnelleştirilmesinin simgesel biçimi"[17] olarak perspektifli temsilin nesnelleştirdiği görme biçimine sahip olmaları sağlanmıştır.

O halde perspektif, hakkında bir bakış açısı benimsenemeyecek bir bakış açısı varsayar: Alberti'ci ressamın çerçevesi gibi, içinden geçerek görmemizi sağlayan (*per-spicere*) ama görmediğimiz bir şey. Bu kör noktaya dair bir görüşe sahip olmanın tek yolu da, Panofsky'nin yaptığı gibi, perspektifi tarihsel perspektife yerleştirmektir. Fakat bu uzak ve üstten bakışın, "skolastik bakış" denen bu hakiki tarihsel icadın toplumsal oluşum sürecini tam olarak anlamak için, onu dünyayla kurulan ilişkinin bütün dönüşümleriyle ilişkilendirmek gerekir; bu dönüşümler ekonomik düzen ile simgesel düzenlerin farklılaşmasına eşlik ediyordu. Böylelikle, Ernest Schachtel'in çocuk gelişiminde önceliği anlık hazlara veya hoşnutsuzluklara dönük "yakınlık duyuları" olan dokunma ve tattan alarak gitgide nesnel ve etkin bir dünya görüşünü temellendirebilecek "uzaklık duyularına", görme ve işitmeye veren sürece ilişkin analizini (serbestçe) kaydırmak suretiyle,[18] perspektifte nesneleşen skolastik görme biçiminin keşfine "yakınlık duyuları"na bağlı hazlardan bir uzaklaşmanın eşlik ettiği hipotezini ileri sürebiliriz. Bu uzaklaşma, Ernest

16. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1953, s. 205-16, özellikle de s. 207.

17. E. Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975; Türkçesi: *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*, çev. Yeşim Tükel, İstanbul, Metis, 2013.

18. E. G. Schachtel, *Metamorphosis, On the Development of Affect, Perception, Attention, and Memory*, New York, Basic Books, 1959.

Schachtel'in öncelik verdiği bireysel ontogenez durumunda, erken çocukluk döneminin ve onun ayıp kabul edilen hazlarının kademeli bir şekilde ve söz konusu ortamlara bağlı olarak kuşkusuz az çok radikal bir biçimde bastırılması anlamına gelir. Hatta bu hipotezi destekleyici nitelikte bazı tarihsel gözlemler ileri sürmek de mümkündür. Sözgelimi Lucien Febvre, Rabelais hakkındaki kitabında, XVI. yüzyıl şiirinde koku, tat ve dokunma duyularının baskın, görsel referanslarınsa nispeten ender olduğu tespitinde bulunurken, Bahtin modern öncesi halk şölenlerinde bedenin ve işlevlerinin coşkun varlığından bahseder.[19]

Mekânsal ama aynı zamanda zamansal anlamda uzağı gören egemen bakışın bireysel ve kolektif fethi, böylelikle yakın görüşlü arzuların bastırılması veya tatmininin geciktirilmesi pahasına, öngörmeyi ve buna göre hareket etmeyi mümkün kılarken (ki günübirlik yaşamaya mahkûm sıradan ölümlüler karşısında kuvvetli bir üstünlük duygusu veren bir çilecilikle olmuştur), büyük medeniyetlerin hiçbirinde eşi benzeri görülmemiş düşünselci bir ayrılık buna eşlik etmiştir:[20] Üstün görülen akıl ile hor görülen bedenin ayrılığı; en soyut duyular olan görme ve işitme duyusu (ve bunlara karşılık gelen sanatlar olan resim –"zihinsel şey"– ile Max Weber'in analiz ettiği –"rasyonelleşmesi" gibi danstan farklılaşması da bu şekilde hız kazanan– müzik) ile en "duyumsanabilir" duyuların;[21] perspektif veya tonal sistem gibi toplumsal soyutlama yöntemleri ve süreçleriyle saflaştırılmış "saf" sanatların "saf" zevki ile Kant'ın söz edeceği "damak ve boğaz zevki"nin birbirinden ayrılması... – kısacası, hakikaten kültüre, tüm yüceltimlerin mahalli ve tüm ayrımların te-

19. L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942; M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970; Türkçesi: *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul, Ayrıntı, 2009.

20. Çin geleneğinde beden ile ruhun beraberliği ve birbirine tam bağımlılığı hakkında bkz. J. Gernet, *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, s. 271. (Fan Shen, yaklaşık olarak MS 500'lerde beden ile ruhun tam bir birlik içinde olduğunu belirtir: "ellerim ile bedenimin bütün diğer parçaları ..., hepsi ruhumun parçalarıdır" – J. Gernet, *a.g.y.*, s. 273-77.)

21. M. Weber, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* (Müziğin Rasyonel ve Sosyolojik Temelleri), Tübingen, UTB, Mohr-Siebeck, 1972.

meli olan kültüre ait olan her şeyin dişil ve popüler olan doğaya ait olan her şeyden ayrılması.[22] Bütün açıklığıyla temel ruh-beden (veya anlama yetisi-duyumsanabilirlik) ikiliğine tercüme olan bu karşıtlıklar, ekonomik dünya ile simgesel üretim evrenleri arasındaki toplumsal ayrımdan ileri gelir. Duyumsanabilir çeşitliliği, (gerçekleşme koşulları doğrusal perspektifle belirlenen) bir sentezin düzenli birliğine indirgeyen perspektif görüşün temin ettiği dünyayı simgesel olarak temellük etme gücü, skolastik evrenlerin ortaya çıkmasının ve bunlara karşılık gelen eğilimlerin edinilmesinin ve tatbik edilmesinin koşulu olan ve adeta görünmez bir zemin işlevi gören toplumsal ayrıcalığa dayanır.

Tüm bunlar, Raymond Williams'ın analiz ettiği haliyle, XVII. yüzyıl İngilteresi'nde doğal parkın icadında bilhassa açıkça görülür: İngiliz kırsalını köylüsü olmayan bir köy manzarasına (*paysage sans paysans*), yani "doğallık" tapınmasına ve kavisli çizginin arayışına dayanan saf bir estetik temaşa nesnesine dönüştüren yeni çevre düzeni, bir yandan tarımı dönüştürürken, diğer yandan da üretici emekten eser kalmamış, üreticilere her türlü referanstan tamamen arındırılmış, görünür bir evren ("doğal" manzara) yaratmayı hedefleyen aydınlanmış bir tarım burjuvazisinin dünya görüşüne kaydolur.[23]

Böylece tarihsel anımsayış, daha en başında dahi, simgesel düzenin kurucu öğesi olan ve –kendi ekonomik ve toplumsal olanaklılık koşullarının bastırılmasını içeren– skolastik eğilimde sürüp giden ilk bastırma durumunu akla getirir (bu koşullar, istisnai bir biçimde, bir müzenin örtük gereklerini karşılama olanağından mah-

22. Kantçı estetiğin temeli olarak "basit"ten ve oral (ve cinsel) tatminden iğrenme hakkında, bkz. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Paris, Editions de Minuit, 1979, s. 566-69; Türkçesi: *Ayrım*, çev. Ayşe Günce Berkkurt, Derya Fırat Şannan, Ankara, Heretik, 2015. Durkheim'ın kendisi de, iyi bir Kantçı olarak, kültürü çilecilikle, toplumsal öncesi ve dişil olan bedenin, arzunun, iştahın disipliniyle özdeşleştirir (bkz. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 7. Baskı, 1985, s. 450-52; Türkçesi: *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem, 2010).

23. R. Williams, "Plaisantes perspectives. Invention du paysage et abolition du paysan", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 17-18, Kasım 1977, s. 29-36.

rum olan ziyaretçilerde uyandırdığı –ve Zola'nın *Meyhane*'de Gervaise'in düğününde Louvre'a yapılan ziyareti anlattığı sayfalarda, edebi stilizasyon bir gerçekdışılık hissine yol açsa da, yine de oldukça gerçekçi bir biçimde bahsettiği– kafa karışıklığında[24] ya da beğenisi "skolastik" koşullarda oluşmamış kişilerin sanatsal eğilimin ürünü olan yapıtları nefret ve öfkeyle karışık reddinde[25] tekrarlanır).

Skolastik Onur Meselesi

Uzun bir özerkleşme sürecinden doğan skolastik evrenlere –bazen doğar doğmaz– dalmış bulunanlar dünyaya ve kültürel ürünlere ilişkin aşikâr ve doğal kabul edilen bir görüşü mümkün kılan istisnai tarihsel ve toplumsal koşulları unutmaya meyillidir. Skolastik bakış açısını büyülenmiş gibi benimsemenin kökleri, tedrisat seçkinlerine özgü olan Tanrı vergisi armağanla, yetenekle doğal olarak seçilmiş olma duygusunda yatar: Kurumsal ayinler olarak iş gören tedrisata yönelik formasyon ve seçme prosedürlerinin en az dikkat çeken sonuçlarından biri, seçilenler ile dışarıda bırakılanlar arasına sihirli bir sınır çekmek ve bunu yaparken ürettikleri ve takdis ettikleri farkın koşulunu teşkil eden koşul farklarının bastırılmasını temin etmektir. Bürokratik bir asalet unvanı gibi iş gören tedrisat unvanıyla toplumsal olarak güvenceye alınan, tasdik edilen ve geçerlilik kazandırılan bu fark, eskiden özgür insan ile köle arasındaki fark gibi, hiç kuş-

24. Müzeye gitme davranışına ilişkin istatistiklerin gösterdiği gibi, sanat yapıtlarını ve daha genel anlamda dünyadaki şeyleri bir gösteri, bir temsil, temaşa edilmekten başka amacı olmayan bir gerçeklik olarak kavrama eğilimi son derece eşitsiz bir biçimde dağılmıştır. Aile ve okula ilişkin kimi edinim koşullarına ve (İngiliz aristokrasisi ve burjuvazisinin sanat başkentlerine yapılan "Grand Tour"la icat ettiği) turizm pratiği gibi kimi varoluş koşullarına sıkı sıkıya bağlı olduğundan tüm müze ziyaretçilerinden evrensel olarak beklenen bu eğilimin evrensel bir tarafı yoktur (bkz. P. Bourdieu, *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul, Metis, 2011).

25. Kimi sanat fotoğraflarının köylülerde olduğu gibi işçilerde de yarattığı infial, bunları bilinen ve doğrudan bilinebilir toplumsal anlamdan ve işlevden yoksun olmaları ve keyfilikleri sebebiyle şiddetle reddetmeleri ve kınamaları normalde gündelik yaşamda "pratik" ve "elle tutulur" olanın tercih edilmesinde kendini gösteren "işlevci" denebilecek bir beğeninin dışavurumudur.

kusuz, skolastik aristokrasizmin düşünür ile gündelik varoluşun ufak tefek kaygılarıyla meşgul "sıradan insan" arasında kurduğu "doğa" veya "öz" farkının (dalga geçmek için "ontolojik fark" diyebiliriz) temelinde yer alır. Bu aristokrasizmin başarısı da skolastik evrenlerin sakinlerine "ayrıcalıklarının (kusursuz bir) teodisesi"ni sunmasında ve Kantçı geleneğin evrenselci hümanizminin –görünürdeki farklarına rağmen– "Varlık'ın unutuluşu"nun büyübozumuna uğramış peygamberleriyle paylaştığı[26] tarihin unutuluşunun, skolastik aklın toplumsal olanaklılık koşullarının unutuluşunun mutlak bir gerekçesini sunmasında yatar.

Heidegger de işte bu şekilde, pek çok filozof için, aralarındaki felsefi farkların ve siyasi karşıtlıkların ötesinde, felsefenin meslek onurunun bir nevi kefili olmuş, filozofun sıradan dünyadan uzaklaşma talebini sosyal bilimlerden, değersiz ve bayağı bir nesnesi olan parya bilimlerden kibirli bir uzaklıkla ilişkilendirmiştir (Heidegger'in toplumsal dünyanın düşünürlerinin ortaya koyduğu çalışmalara, bir dönem hocası olan Rickert'in, Dilthey ve Max Weber'in çalışmalarına tam anlamıyla kafayı takmış olduğunu biliyoruz[27]). "Sıradan" *Dasein*'ın veya –daha örtmeceli bir deyişle– "herkes"in (*DasMann*) sıradan halindeki *Dasein* olan *Das Mann*'ın, "çevresel gündelik ve sıradan dünya" (*alltägliche Um- und Mitwelt*) ile, yani "herkes"in kişisel olmayan anonim eylem alanıyla ilişkisinin "sahici olmadığı"ndan dem vurulması, kuşkusuz hakiki bir kötülük kovma ya da, diğer bir deyişle, toplumsalı ve sosyolojiyi kovma ayini gibi anlaşılabilecek felsefi bir antropolojinin merkezindedir (ve, kuşkusuz, kaynağındadır).[28]

26. Bkz. P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.

27. Bu konuya ilişkin olarak Jeffrey Andrew Barash'ın Heidegger düşüncesinin bilhassa en erken dönemini ve *Varlık ve Zaman*'ın yazarının, özellikle 1920'lerdeki derslerinde, tarihsel bilimler ile tarih problemini ele alışını konu edinen *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire* (Paris, PUF, 1995) başlıklı kitabı veya Theodore Kiesiel'in *The Genesis of Heidegger's Being and Time*'ında (Berkeley, University of California Press, 1995) *Sein und Zeit*'tan önceki metinlere (özellikle de derslere) ilişkin ayrıntılı analizi okunabilir.

28. Louis Pinto'nun (sözlü iletişim) yaptığı gibi, "gündeliğin yorumbilgicileri" dediği (Henri Lefebvre başı çekiyor) kısa bir süre için *Hümanizm Üzerine*

"Kamu/halk"ı, "kamusal dünya"yı (ki "gevezeliğin" ideal mahallidir) ve "kamusal zaman"ı sorgulamak demek, filozofun "sahici olmayan" varoluşun önemsizliğinden, yanılsamanın ve kafa karışıklığının mahalli olarak beşeri meselelerin bayağı alanından, kanaatin (kamuoyunun) egemenliğinden ve *doksa*'dan olduğu gibi, bilimlerden ve bilhassa tarihsel bilimlerden kopuşunu olumlamak demektir: Heidegger'in "sonluluğun saptırılması"nın en incelikli biçimlerinden biri olarak gördüğü "evrensel geçerliliği" (*Allgemeingültigkeit*) olan yorumlara ulaştıkları iddialarıyla, bu alt tabaka bilimler herhangi bir insan –yani, birbirinin yerini alabilir varlık olarak kamusal insan ya da *Das Mann*– tarafından herhangi bir zamanda erişilebilir olduğuna hükmedilmiş kamusal dünya ve zamanın kamusal olarak yorumlanabilir olduğu varsayımını üstü kapalı olarak kabul ederler.[29]

"Nesnellik" ve "evrensellik" iddiasının, dolayısıyla bilimin özüne dair olduğunu düşündüğü hakikatin kişisel olmayan herhangi bir özne için erişilebilir olduğu fikrinin "demokratik", hatta "avami" niteliğine karşı (Cicero daha o zamandan *philosophia plebeia*'yı, halk felsefesini eleştiriyordu) "sahici" filozof *skhole*'nin ayrıcalığına yüzsüz bir bağlılığın içerdiği aristokratik varsayımları ileri sürer ve böylelikle bizzat Husserl'in de *Krisis*'te[30] bahsettiği gibi, felse-

Mektup'un Heidegger'inin etkisine kapılanların (bkz. P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, *a.g.y.*, s. 107-8) "tüketim toplumu"nun "analizi" nde halkın anarşik, doymak bilmez ve sahte ihtiyaçlarının kınanmasına (bu Platon'daki *pleoneksia* temasıdır) ve başkaları için aldatmacadan ibaret olan bir şeyde birtakım *göstergeler* okumayı bilenlerin gizem çözücü bir zihin berraklığına sahip olma iddiasına dayanan bir artistokrasizmle barışmanın yolunu buldukları gösterilebilir.

29. Evrenselin "sahici olmayan" ile özdeşleştirilmesi Elisabeth Blochmann'la yazışmalarında gayet açık bir biçimde görülür: "İstediğimiz, hatta daha ziyade bizde filizlenmek isteyen yeni yaşam evrensel, yani gayri-sahici ve kapsamlı olma (yüzeysel olarak yayılma) arzusunu terk etmiş bulunuyor" (bkz. M. Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, çev. Pascal David, Paris, Gallimard, 1996, s. 216-17 ve ayrıca bkz. s. 267-68).

30. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, çev. ve önsöz G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, s. 142; Türkçesi: *Bunalım*, çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos, 2008.

fenin eskilere dayanan *polis*, politika ve *doksa*'yı küçümseme geleneği için yeni gerekçeler sunar. "Ölüme yönelik varlık" olarak tekil *Dasein* deneyimini sahici olan yegâne geçmişe erişim yolu olarak kabul etmek suretiyle, tarihsel bilimlerin geleneksel yöntemlerinin kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğradığı yerlerde, geçmişin anlamının açığa çıkmasında tarihçinin öntasavvurlarının (*Vorgriffe*) rolüne dair eşsiz zihin berraklığıyla yalnızca filozofun başarılı olabileceğini ve geçmişin kökensel anlamını sahici olarak yeniden temellük edebileceğini ileri sürer.

Heidegger, bilimlere ve özellikle sosyal bilimlere karşı verdiği antirasyonalist savaşta, el çabukluğuna benzer bir güç gösterisiyle, sırtını sosyal bilimlere özgü bir düşünce tarzına dayar: Bilimsel düşüncenin sınırlarına ilişkin eleştirisini rasyonellik kriterlerinin bilimlerin vâkıf olmadığı hakikatin tarihselliğine dayandığının anımsatılması üzerine kurar. Fakat, aynı zamanda, belirli bir dünya imgesine (*Weltbild*) bağlı olup yalnızca insani açıklama yöntemleriyle elde edilen hakikati kabul ettikleri için insan düşüncesinin sınırlarını ve Varlık'ın opaklığını unutan tarihsel bilimlerle arasına mesafe koyar. Ancak sonlu varoluşun temel ontolojisi anarşiye teslim olmuş tarihsel bilimlere yeni bir birlik bahşedebilir ve bu bilimlerin öntasavvurlarının kökeninin (Dilthey veya Weber'in zannedebileceği gibi) kültürel değerlerde değil, aksi takdirde iflah olmaz biçimde gizli kalacak bir geçmişin anlamının açığa çıkarılmasının olanaklılık koşulu olan tarihçinin özsel tarihselliğinde yattığını anımsatabilir.

O halde belki de gayet etkin ve özellikle felsefi açıdan donanımlı olan tarihsel bilimlerle karşı karşıya olduğundan (ne Rickert ne Dilthey ne de özellikle Weber, tarihsel bilimlerin sınırlarını düşünmek için Heidegger'i beklemişlerdi), aynı zamanda belki de konumu ve izlediği yol onu böyle bir yöne sevk ettiğinden Heidegger, özellikle gençlik dönemi çalışmalarında, sınırsız düşünce *hubris*'inin belirtilerini fazlasıyla sergiler. Ağır bir bilgisizlik ve kimi tutarsızlıklar pahasına, filozofların tarihsel bilimleri onların kendilerini düşündüklerinden daha iyi düşünebildikleri, nesneleri ve nesneleriyle ilişkilerine dair daha berrak, daha derinlikli ve daha radikal bir bakış açısını benimsedikleri ve saf ve tek başına düşünümün silahlarından başka silahları olmaksızın bilimin kolektif araştırmalarının ve avami

araçlarının sunabileceğinden daha üstün bir bilgiyi üretebilecekleri şeklindeki samimi kanılarının gayet keskin bir formülasyonunu sunar. Bu kanının en âlâ simgesi de kuşkusuz, *Dasein*'ın radikal tekilliğini ortalamanın vasatlığı içinde silen (ve meşhur *Das Mann* pasajında açıkça bahsi geçen) istatistiktir – tabii yalnızca "sahici" *Dasein*'ın tekilliğini: Yoksa *Das Mann*'ın tekilliği kimin umurunda?

Heidegger'in dönemin sosyal bilimlerine açtığı savaşta başvurduğu bu stratejileri, bilhassa bu bilimlerin kazanımlarını yine bu bilimlere karşı kullanma stratejisini, Fransız felsefesinin "avangardı" 1960'larda tekrar ele almış veya yeniden keşfetmiştir. Özellikle felsefenin hegemonik iddiaları karşısında özerkliklerini ve özgüllüklerini kabul ettirmek için felsefeyle –bazen kendi sahasında– çatışma zorunluluğu sebebiyle, felsefeye Durkheim'dan beri fena halde kök salmış sosyal bilimler, akademik ve hatta entelektüel alanın tümünde medyatik "yapısalcılık" etiketi altında birbirine karıştırılan Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel, hatta Lacan'ın çalışmalarıyla baskın bir konum edinmeyi başarmıştı. Dönemin bütün filozofları, ilhaka meyleden bir düşmanlık ilişkisi içinde ve bazen (bilhassa –loji efektine; örneğin "arkeoloji", "gramatoloji", vs. ve başka bilimsellik efektlerine başvurulmasıyla) ikili bir üyeliğe kadar varan –bilinçli veya bilinçsiz– ikili bir oyun dahilinde kendilerini sosyal bilimlere kıyasla tanımlamak durumunda kalmışlar, bunun için bir nebze olsun Heideggerci olmaya ihtiyaç duymaksızın, Heidegger'in bu bilimlere karşı kullandığı stratejilere oldukça benzer aşma stratejilerini yeniden keşfetmişlerdir.

Radikal Kuşkuyu Radikalleştirmek

O halde yalnızca filozof olarak varlıklarının bağlı olduğu felsefi oyunu veya bu oyuna malum katılımlarını –"anti-akademik akademizmi" her daim mest eden radikal altüst edicilik gösterilerine başvurmaksızın– hakikaten sorgulama riskini almak suretiyledir ki filozoflar kendilerini filozof olarak tanıtmalarına ve düşünmelerine izin ve hak veren ve –bu toplumsal kabule karşılık olarak– onları filozof duruşuna ve konumuna ilişkin varsayımlara hapseden her şeyden gerçek bir bağımsızlığın koşullarını temin edebileceklerdi. Esa-

sında, ancak her an "felsefi" olarak adlandırılan şeyin toplumsal olanaklılık koşullarını ifşa etmeye yönelik bir eleştiri söz konusu koşulların içerdiği "felsefi" etkilerin mekanizmasını görünür kılabilir. Yalnızca böyle bir eleştiri felsefi düşünceyi, kendini felsefe diye adlandırılan düşünce etkinliğine adayabilenlerin konumuna ve eğilimlerine ilişkin varsayımlardan kurtarma amacını gerçekleştirebilir. Zira kendini *atopos*, yer'siz, sınıflandırılamaz kabul eden filozofun da kapsadığını iddia ettiği uzamda, herkes gibi, kapsandığını anımsatmak gerekiyorsa eğer, onu aşağılama zevkini tatmak için değildir bu. Tam tersine, öncelikle toplumsal uzamın bir yerinde, sonra da skolastik alanlar diyebileceğimiz alt-uzamlardan birinin bir yerinde konumlanmış olmasına ilişkin kısıtlardan ve sınırlılıklardan kurtulma olanağını sunmaya çalışmak içindir.

Neden ve özellikle de ne hakla felsefenin böyle bir "özgürleşmesi"nden bahsedilebilir diye soracaklar için, yanıtım öncelikle şudur: Sosyal bilimleri felsefenin vazgeçmediği ve bilmeden bu bilimlerin en alelade vizyonunu ortaya koymakla yetindiği –haydi gerici demeyelim– tepkisel eleştiriden kurtarmak için felsefenin özgürleştirilmesi gerekir. Bu şekilde, "postmodern" denen filozofların hemen hepsi, sosyal bilimlere gayet hazır bir biçimde yönelttikleri "şüphe felsefesi"ni sosyal bilimlere iade etmek suretiyle, bu bilimlerin tanım itibariyle ileri sürdükleri bilimsellik iddiasını eleştirmek konusunda birleşir: Bir iddiada gizli bir buyruktan veya emirden, mantıkta bir "zihin polisi"nden, bilimsellik iddiasındaysa güç istencinden esinlenmiş gizli bir hegemonya arzusundan ya da itaat ettirmeye yönelik basit bir "hakikat etkisi"nden başka bir şey görmemeye meyilli olduklarından –ve işi daha ziyade disiplinsiz bir disiplin olan sosyolojiyi disiplinci, otoriter, hatta totaliter ve içten içe polisiye bir disipline dönüştürmeye kadar vardırmadıklarında– bazen bilinçli ve açık siyasi tercihleriyle çelişmek pahasına, maneviyatçı (ve muhafazakâr) eleştirinin bilimlere, özellikle de sosyal bilimlere her daim yönelttiği en bilgi düşmanı suçlamalara ve ayıplamalara, kutsal kişilik değerleri ve vazgeçilmez "özne" hakları adına, yeniden felsefi ve siyasi olarak kabul edilebilir bir biçim verebilmektedirler.

Fakat aynı zamanda, normal yollardan oluşmuş her "felsefi zi-

hin"de/"felsefe ruhu"nda infial yaratacağı kesin de olsa, felsefi alanın ve burada –filozofların kendi skolastik körlüklerini görmemeleri sayesinde– oluşan ve gelişen, "felsefi" oldukları belirli bir anda toplumsal olarak kabul görmüş eğilim ve inançların özgül mantığının analizinden daha felsefi bir etkinlik olmadığına inanıyorum. Bir alanın mantığı ile bunun yol açtığı ve varsaydığı eğilimler arasındaki dolaysız uyum, bunun keyfi olarak içerdiği her şeyin zamandışı ve evrensel apaçıklık maskesi altında gizlendiği anlamına gelir. Felsefi alan da bu kuraldan kaçamaz. O halde sosyolojik eleştiri, daha radikal ve daha özgül olacak gerçek anlamda felsefi bir eleştiriye hazırlık aşamasından ibaret değildir: Belirli bir yerde ve zamanda felsefi olarak adlandırılan toplumsal pratikte üstü kapalı olarak işleyen felsefenin "felsefesi"nin kaynağına götürür.

"Filozof" bugün hemen her zaman bir *homo academicus* olduğundan, "felsefi zihin" bir akademik alan tarafından ve onun için şekillendirilmiştir, bu alanın taşıdığı ve aşıladığı özel felsefi gelenekle yüklüdür: En "saf" düşünceye referans noktalarını ve kılavuz ışıklarını veren, ince ince sıraya konmuş kanonik yazarlar ve metinler (başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da yazılı olan veya olmayan milli müfredatlar milli olarak "programlanmış" beyinler üretir[31]); tarihsel olarak oluşturulmuş tartışmalardan çıkan ve tedrisata bağlı yeniden üretimle sürdürülen problemler; genellikle antitezi andıran ikili terimlere sıkıştırılmış olup, kimilerinin – tam da buna uygun cafcaflı bir tarzda– "Batı metafiziğinin ikili karşıtlıkları" olarak görmek istediği ama aslında, daha önemsiz bir düzeyde, diğer alanlar gibi felsefi alanın da organizasyon ilkesini teşkil eden ikici yapıya gönderen, sürekli yinelenen büyük karşıtlıklar (bilhassa Fransa örneğinde, bilime yakın olup epistemolojiye, bilim felsefesine, mantığa ilişkin olan bir kutup ile nesnesi ve ifade tarzıyla sanata ve edebiyata yakın olup, günümüzde "postmodernizm"in olduğu gibi estetiğe ve estetizme dönük olan bir kutup arasındaki sürekli karşıtlık); görünürdeki evrenselliklerine rağmen, konumlanmış ve

31. C. Soulié, "Anatomie du goût philosophique", *Actes de la recherche en sciencessociales*, no. 109, Ekim 1995, s. 3-28 ve ayrıca bkz. R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner (haz.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

tarihlenmiş bir anlamsal alandan ve bu alan vasıtasıyla genellikle kendi de bir dilin ve ulusun sınırlarıyla sınırlı olan bir mücadele alanından asla ayrılamaz olan kavramlar; kuramları ancak tarihin ve gerçeğin dışına çıkarmak suretiyle ebedileştiren akademik aktarım rutiniyle az çok elden ayaktan düşmüş ve kemikleşmiş kuramlar; vs.

Felsefi etkinliğin toplumsal koşullarının anımsanmasının getirdiği radikal kuşkunun, bilhassa kendi de bir sağduyuya sahip felsefi bir evrenin adabına, âdetlerine ve konformizmlerine ilişkin olarak verebileceği özgürlük vasıtasıyla, felsefi geleneğin skolastik yanılsamadan (Platon'un meşhur *skhole* ve mağara üzerine metinleri veya Heidegger'in *Das Mann* metni bunun başlıca bileşenleridir) uyanmayı engellemek için kurduğu savunma sisteminin sarsılmasına olanak verebileceğine inanıyorum. Kökü bu yanılsamada yatan, kuşkusuz (bilhassa Fransa'da) akademik alanda yüksek bir konumun işgaline bağlı hegemonik güven veya hırstan güç ve destek alan felsefenin örtük felsefesi, bilhassa bazı yaygın varsayımlarda kendini gösterir: Tarihin kasten unutuluşu veya inkârı ya da, diğer bir deyişle, her tür genetik yaklaşımın ve her tür gerçek tarihselleştirmenin reddi;[32] diğer bilimler üzerinde onların kendileri üzerinde sahip olamayacakları bir bakış açısına sahip olma, onları (kuramsal olarak) kurma ve onlar tarafından (tarihsel olarak) kurulmama iddiasından ileri gelen "temel olma" yanılsaması; nesnelleştiren öznenin "indirgemecilik" olarak bertaraf edilen her türlü nesnelleştirilmesinin reddi ile onun uzantısı olan estetik köktencilik.

Fakat skolastik aklın eleştirisine dayanan radikal bir kuşku her şeyden önce "gündelik dil filozofları"nın, bu yeri doldurulamaz müttefiklerin bizi kurtarmak istediği felsefenin yanılgılarının ortak kökeninin genellikle *skhole*'de ve skolastik eğilimde yattığını gösterebilir. Hemen şimdi aklıma gelen yanılgı örneklerinden yalnızca birkaç tane verecek olursam, Wittgenstein bir kelimeyi anlamak ile anlamını öğrenmenin bir "fikrin" temaşasını veya bir "içeriğin" hedeflenmesini içeren zihinsel bir süreç olduğu anlamına gelen yanılsamayı ifşa ettiğinde ya da Moore, mavi gördüğümüzde mavinin bi-

32. Felsefe tarihinin tarih dışına çıkarılması üzerine bkz. 2. Hamiş: "Tarihin Unutuluşu".

lincine sahip olmadığımızı söylediğinde söz konusu olan budur. Ryle *knowing that* (olduğunu bilmek) ile *knowing how* (nasılını bilmek), yani (bir oyuna, bir dile vs. ilişkin) kuramsal bilgi ile pratik vukuf arasında ayrım yaptığında ya da, yine Wittgenstein, belli bir yargıyı dile getirmenin dili kullanmanın olası yollarından yalnızca biri olduğunu ve "*I am in pain*"in (Acı içindeyim) illaki bir iddia olmayıp belki de bir ıstırabın dışavurumu olabileceğini anımsattığında ya da Strawson mantıkçıları dikkatlerini "bağlamdan nispeten bağımsız" cümlelere yoğunlaştırmış olmakla eleştirdiğinde ya da Toulmin bizi bilimsel soruşturma bağlamında olasılık ifadesinin gündelik kullanımını olasılıkçı sözcelerin kullanımından ayırmaya davet ettiğinde de aynısı söz konusudur: Hepsi de skolastik "dil oyunu"na ilişkin olan ve bu suretle gündelik dilin araştırılmasıyla erişilebilecek pratiğin mantığının üzerini örtme riski taşıyan düşünce eğilimlerinden bahseder.

Bu, hep yapmaya çalıştığım gibi, gündelik dil felsefesinin, bilhassa Peirce ve Dewey ile birlikte pragmatizmin, skolastik aklın eleştirisine bütün genelliğini ve gücünü vermek için felsefenin – Austin'in şu veya bu filozofun kişisel zayıflıklarıyla bir ilgisi olmadığını söylediği– bu genel eğilimlerine ilişkin olarak yaptıkları analizlere dayanmanın mümkün olduğu anlamına gelir. Buna karşın, skolastik konumu ve eğilimi analiz ettiğimizde, bu analizde dilin gündelik felsefi kullanımının ve kıyak geçtiği yanlış akıl yürütmelerin eleştirisinin radikalleştirilmesinin veya sistematikleştirilmesinin ilkesini bulmak mümkün olduğu gibi, skolastik mantıklar ile dilin skolastik olmayan gündelik kullanımında –skolastik evrenlerde hüküm süren toplumsal olarak etkisizleştirilmiş ve denetlenen kullanımından– daha iyi ifade bulduğunu varsaymak için yeterince sebebimiz olan pratiğin mantığı arasındaki ayrımın eleştirisinin de ilkesini bulmak kuşkusuz mümkündür.

1. Hamiş:
Kişisel Olmayan İtiraflar

Kendi özelliklerini bütün evrene dayatmış olma özelliğine sahip bir nesil Fransız filozofunun felsefi *habitus*'una ilişkin olarak burada genel hatlarıyla ortaya koyduğum analizi nesnelleştirici gaddarlığından sıyırmak ve böylelikle belki de birkaç itiraz noktasını ortadan kaldırmak için, felsefi çıraklık yıllarımı ana hatlarıyla anlatmaya çalışmak suretiyle bir düşünüm egzersizi yapmanın faydalı olabileceğini düşünüyorum. Burada akademik otobiyografilerin sönük arka planını oluşturan ve kişisel denen hatıraları, meşhur hocalarla müthiş karşılaşmaları, kariyer tercihleriyle iç içe geçmiş entelektüel tercihleri sayıp dökmek gibi bir niyetim yok. Yakın zamanda "ben'in tarihi" etiketiyle sunulan şey bana hâlâ gerçek bir düşünümsel sosyolojiden çok uzak geliyor: Mutlu akademisyenlerin (bu akademik egzersiz yalnızca onlardan istenir...) tarihi yoktur ve onlardan yöntemsiz bir biçimde vukuatsız hayatlar anlatmalarını istemek onlara ya da tarihe illaki faydası dokunmak anlamına gelmeyebilir.

O halde kendimden, her halükârda Pascal'ın "nefret edilesi" dediği bu tekil benden çok az bahsedeceğim. Yine de sürekli kendimden bahsetmeye devam edersem, bu en kişisel itirafların tam da kişisel olmadığı için sessizce geçtiği ya da reddettiği kişisel olmayan bir ben olacak.[33] Paradoksal bir biçimde, bugün sosyolog ile sosyoanalizin (ve o kadar görünür olmadığından, daha fazla göz yumulan psikanalizin) örtüsünü kaldırdığı bu birbiriyle değiştirilebilir ben'lerden kuşkusuz daha nefret edilesi bir şey yok gibi durmaktadır. Her şey bizi –kodu belirli bir edebi gelenek tarafından oluşturu-

33. Louis Marin, Pascal'a ilişkin olarak " 'Ben' kimdir?" sorusunu harika bir biçimde ele almıştır (bkz. L. Marin, *Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF, 1997, özellikle s. 97 vd.). Bu hamişi ona ithaf ediyorum.

lan– denetimli narsisizm borsasına girişe hazırladığı halde, aynı toplumsal koşulların ürünü olan herkesle paylaştığımız için evrensel olduğunu sandığımız bu "özne"yi nesnelleştirme çabası şiddetli bir dirençle karşılaşmaktadır. Ortak deneyimler, inanışlar ve düşünce şemalarının kolektif mahremiyetini, diğer bir deyişle apaçık olduğu için fark edilmediğinden ve bilince ulaştığında da yayımlanmaya değer bulunmayarak bastırıldığından dolayı en samimi otobiyografilerde dahi neredeyse kaçınılmaz olarak eksik olan bu düşünülmeyeni açığa çıkarmak için nostaljik çağrışımlara sığınmanın kolaycılığından vazgeçmeyi göze alan kişi, istemeye istemeye, vekâleten ve, paradoksal bir biçimde, bu nesnelleştirmeden sorumlu olana toplumsal kişilik olarak yakınlığı oranında zalimce nesnelleştirildiğini düşünen okurun narsisizmini rencide etme riski taşır. Tabii bilinçlenmenin yol açtığı *katharsis* etkisi, bazen olduğu gibi, özgürleşmiş ve özgürleştirici bir kahkahada dışavurulmadığı sürece.

Önce şunu söylemem gerekir (verdiğim yegâne "sır" da bu olacak): Bugün, bir nebze başarı ihtimaliyle birlikte, akademik ve entelektüel dünyaya ilişkin olarak 1950'lerde sahip olduğum vizyonu, olası bir aldatıcı benzersizliği içinde değil, tekillik yanılsamasına varıncaya değin en banal sıradanlığı içinde yeniden kurma projesini tasarlayabiliyorsam eğer, bunun sebebi mucizevi kurtuluşa ulaşmış bir münzevinin büyülenmişliğiyle uzun süre yetinmeyi becerememiş olmamdır. Bu tabii biricik olmasa da oldukça nadir bir deneyim (bu deneyimi özellikle Sartre'ın *Aden Arabie*'ye yazdığı o harika önsöz sayesinde Nizan'da buldum) ve beni de kuşkusuz, *Alma Mater*' in aldatıcı cazibeleri karşısında –genellikle muhbirlere has bir özellik olan– nesnelleştirici bir mesafe geliştirmeye sevk edecekti.

Ben de işte bu deneyime dayanarak, ait olduğum belirli bir ergen kategorisinin, tedrisat kurumunun kalbinde ve tepesinde bulunmalarına bağlı olarak bir dizi özelliği paylaşan ama bu arada bilhassa katetmiş oldukları toplumsal güzergâhlara ilişkin ikincil farklarla birbirlerinden ayrılan "Ecole Normale'li filozoflar"dan biri olarak bana göründüğü haliyle, olanaklılar uzamını yeniden oluşturmaya çalışacağım. Deneyimini bir etnoloğa anlatan *Hopi Güneşi*'nin yazarı gibi bir çaylak olarak, kaba hatlarıyla da olsa, 1950'lerde filozoflar kabilesine kabul edilmenin koşulu olan içsel inancı ve manevi

bağlılığı geliştirmeye yönelik geçiş törenlerinden bahsetmek, neden ve nasıl "filozof" olunduğunu tespit etmeye çalışmak istiyorum. Bu arada kelimenin muğlaklığı en vasat felsefe hocasının dahi kendi kendisine tam anlamıyla filozof statüsü bahşetmesine olanak vermekte, "filozof" çırağın ise emellerinde muğlaklığa yol açmakta ve –genellikle kendilerini "sanatçı" olarak görmeye çekinen resim hocalığı adaylarınınki gibi– daha iyi belirlenmiş olup gerçek şanslara daha uygun düşen tercihlerin dışarıda bıraktığı aşırı bir yatırıma katkıda bulunmaktadır.

Burada *concours général*'den* hazırlık sınıflarına kadar, seçilmişleri (bilhassa da mucizeyle seçilmişleri) kendilerini seçen Okul'u seçmeye, onları seçkin bir sınıf olarak kuran seçilim kriterlerini tanımaya iten koca bir seçilim mekanizmasına girmem mümkün değil.[34] "Filozofluk mesleği"ni belirleyen mantık da kuşkusuz bundan pek farklı değildi: Jean-Louis Fabiani'nin "taçlandıran disiplin"[35] dediği şeye, kuşkusuz taçlandıkça daha da fazla eğilmek suretiyle disiplinlerin hiyerarşisine boyun eğmekten ibaretti. (1950'lere kadar, felsefe prestij bakımından bütün disiplinlerin önünde geliyor, son sınıfta ve daha sonra "temel matematik" yerine felsefeyi seçmek fen bilimlerinde daha az başarılı olanların yaptığı olumsuz bir tercih anlamına gelmiyordu.) Daha iyi açıklamak için ve bu gibi hiyerarşik eğilimleri olduğunu reddeden bir mesleği infiale uğratmak pahasına da olsa derim ki, felsefe tercihi, aynı mekanik kesinliğe sahip olmasa da, kimi büyük sınavların en başarılılarının Maden Mühendisliği veya Mali Müfettişlik bölümlerini tercih etmelerinden ilke olarak o kadar da farklı değildi. Kişi, prestijli "filozof" kimliğini edinmek suretiyle kutsanmış olduğu ve kendini kutsadığı için "filozof" oluyordu.

Felsefe tercihi, statü güvencesini (veya kibri) pekiştiren statü güvencesinin bir tezahürüydü. Bu durum, bütün entelektüel alana Jean-Paul Sartre figürünün hâkim olduğu, bilhassa Heidegger'in

* Fransa'da son iki sınıftan en başarılı lise öğrencilerinin lisede öğretilen tüm konular üzerinden ödül için yarıştıkları bir sınav. *–ç.n.*

34. Bu çalışmayı *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprits de corps* kitabımda (Paris, Minuit, 1989, s. 19-182) yaptım.

35. J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988, s. 49.

Hümanizm Üzerine Mektup'unun muhatabı Jean Beaufret'yle birlikte *khâgne*'ların* ve Maurice Merleau-Ponty ile Vladimir Jankélévitch'li jürisiyle bizzat Ecole Normale'in entelektüel yaşamın zirvesi olduğu veya öyleymiş gibi görünebildiği bir dönemde doruğa ulaşmıştı.

Khâgne, Fransız tarzı entelektüel hırs üretme aygıtının en yüce –yani felsefî– biçiminin kalbini teşkil ediyordu. Sartre'ın icat ederek dayattığı total entelektüel figürü, muazzam bir disiplin yelpazesi –felsefe, edebiyat, tarih, eski ve modern diller– sunan ve bütün sistemin merkezi olan *de omni re scibili* (bilinebilecek her şey hakkında) tezinin öğretimiyle çoğu zaman bilgisizlikten kusursuz bir bihaberliğin sınırlarında dolaşan bir özgüven aşılayan *khâgne* eğitimi tarafından gerekli görülüyordu. Retorik yaratıcılığın mutlak gücüne olan inanç elbette ustalıkla sahnelenen felsefi doğaçlama gösterileriyle pekiştiriliyordu en çok: Alain'in gecikmiş bir takipçisi olan ve salt tarihsel dayanağı olmayan bir düşünüme indirgenmiş bir felsefi söylemin zaaflarını kâhince pozlarıyla örten Michel Alexandre gibi hocalardan bahsediyorum ya da profesörlük aristokrasizminin timsali olarak eski Alainci geleneğe göründüğünden daha yakın olan ve büyülenmiş öğrencilerini Heidegger düşüncesinin gizemleriyle tanıştıran Jean Beaufret (1950'lerin *khâgne*'ında eğitim gören pek çok "filozof" Heidegger aşkını Alexandre'a hayranlıkla birleştirmiştir).

Kısacası, *khâgne*, toplumsal olarak kabul görmüş akademik bir "soylu sınıfı"nın statü temelinde meşruiyetkazandığı yerdi. Bu arada da bu isme layık görülen "filozof"a en yüce entelektüel hırsları dayatan ve onu –sosyal bilim uzmanlarını ilgilendirenler başta olmak üzere– belirli disiplinlere veya belirli nesnelere bağlanarak kendini küçük düşürmekten meneden bir yükseklik hissi telkin ediyordu: 1945'lerin *khâgne*'ında yetişmiş filozofların (özellikle Deleuze ve Foucault'nun) iktidar ve siyaset problemiyle –son derece yücelmiş bir tarzda da olsa– karşılaşmaları için de örneğin 1968'in şoku gerekecekti.

* Ecole Normale'e hazırlık niteliğindeki iki yıllık edebi ve beşeri bilimler programının ikinci yılı. –*ç.n.*

Elias'ın belirttiği üzere, soylunun kötü bir eskrimci de olsa soylu kalması gibi (oysaki en iyi eskrimci bu suretle soylu olmaz), toplumsal olarak kabul görmüş "filozof" hiçbir şekilde *yeterlilik* (üstelik tanımı da dönemlere ve milli geleneklere göre değişir) farkına bağlanamayacak bir *öz* farkıyla filozof olmayanlardan ayrılır. Bu anlamdaki kast onuru bilhassa entelektüel tercihlerde kendini gösteren bir (spor ve borsada anlaşıldığı şekliyle) konumlanma (*placement*) anlamı içerir –aralarından en hırslıları da ezoterik, anlaşılmaz, hatta Husserl ve Heidegger örneklerinde olduğu gibi çevirileri olmadığından adeta erişilmez olan (Heidegger ve Husserl'in belli başlı yapıtları ancak 1960'larda tercüme edilecekti, yani etraflarını saran heyecan dalgası dindiği vakit) metin ve yazarlara eğilmiştir. Araştırma ve tez konusu tercihleri veya bunları yönetmekle görevli hocalar için de aynısı geçerliydi ve buna yön veren de olanaklılar uzamının pratik bilgisi ve, daha açık bir ifadeyle, bu suretle öngörülen hem "dünyevi" hem "manevi" hocalar ve gelecekler arasındaki hiyerarşi duygusuydu.[36]

Oyun duygusu sinizm ihtiyacını ortadan kaldırır: Biyografilerde dahi normalde örtük kalanı açığa çıkaran analiz, akademik konumlanma stratejilerine ilişkin amaççı ve hesapçı bir görüşü teşvik eder. Genellikle, entelektüeller hakkındaki onlarca söylemin kaynağında bulunan Thersites'in bakış açısına bağlı bu indirgemeci görüşün en yanlış olduğu zaman, kuşkusuz, büyük entelektüel ve akademik başarılarda olduğu gibi, en tartışmasız biçimde doğru göründüğü zamandır. Esasında muhteşem inisiyelerin doğru seçimde bulunmak için seçmeye ihtiyaçları yoktur, seçilmelerinin sebeplerinden biri de budur: Aslında oyun duygusuna içsel olan "öğrenilmiş cahillik"in bu aynı anda koşulsuz ve mesafeli, aydınlanmış ve kör bağlılığı sayesindedir ki kariyer hırsının küçük hesaplarından bihaber olan "gerçek meslek veya istidatlar"ı tanıma alışkanlığına sahibiz (burada kendi adıma konuşmadığım, yalnızca egemen söylemin tonunu ve genel mahiyetini yakalamaya çalıştığım açık olsa gerek). Başarıyla sonuçlanan, yani "Ecole Normale'li filozoflar" kabilesini teş-

36. *Homo academicus*'ta (P. Bourdieu, *a.g.y.*, s. 120 vd.) ve "Anatomie du goût philosophique"te (C. Soulié, *a.g.y.*) bu nokta daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

kil eden bu nevi kast içinde kasta erişim sağlayan mesleğe girişler "doğru ailede doğmuş", yani iyi aile çocuğu herkesin en önemli ayrıcalığını güvence altına alır; diğer bir deyişle, oyuna o denli hızlı ve tam bir adaptasyon sağlar ki doğuştanmış gibi görünür ve bu ayrıcalığa sahip olanlara oyunun vadettiği en nadide kazançları elde etmek için artık hesaplarla uğraşmalarına gerek kalmaması gibi müthiş bir avantaj sağlar.

Fakat bu kast da bir bedendir: Uzuvları çıkar dayanışmalarıyla ve *habitus* yakınlıklarıyla birleşir ve bunlar da "birlik ruhu"* denen şeyi oluşturur – bu ifadenin mutlak surette benzersiz olduğuna inanan bireylerden oluşan bir grup için kullanılması ne kadar tuhaf görünürse görünsün. Geçiş törenlerinin işlevlerinden biri aslında yakın rakipler arasındaki sessiz çatışmayı, herkesin kendininkine benzer buluş şemalarının ürünü oldukları için samimiyetle kendine ait olduğunu sanabileceği tema ve fikirlerin gizlice alıntılanmasını, yalnızca bu küçük dostlar halkasına dahil olanlarca anlaşılabilen örtük referansları ve göndermeleri mümkün kılan bilinçdışı düzeyinde bir ortaklık/cemaat ve iletişim oluşturmasıdır. İlan edilen farkların yanıltıcı parlaklığının altında problemlerin, temaların ve düşünce şemalarının derin türdeşliğini keşfetmek için, 1960'lardan bugüne yazılmış olanlara bu gözle bakmak yeterlidir: Uç bir örnek vermek gerekirse, kuramsal bağlamın tamamen değişmesinin getirdiği başkalaşım, Derridacı "yapıbozum" sloganında Bachelard'ın bir tedrisat *topos*'u haline gelmiş, aynı zamanda felsefe alanının (bilhassa Althusser) ve sosyal bilimlerin "bilimsel" veya "bilimci" kutbunda organize olmuş olan bilimsel nesnenin kuruluşuna içsel ön-kuruluşlardan kopuş teması üzerine çok serbest bir varyasyonun görülmesini engellemeye yetmektedir.

1970'ler boyunca felsefi alanda birbirine karşıt konumlara yol açan güzergâhların kaynağını teşkil edecek olup her şeyden önce bu alanın önceki durumuna göre nasıl konum alındığına ve *ardıllığı* sahiplenmeye ilişkin olan ıraksamalar da işte filozofun ve felsefenin

* Fr. *esprit de corps*: kelimesi kelimesine "beden ruhu"; terim olaraksa aynı (bilhassa toplumsal, ulusal ve dinsel) dava veya amaç etrafında toplanmış bir grubun üyelerinin birbirine sadakati. –*ç.n.*

yeri ve mevkiine ilişkin bu derin mutabakata dayanarak belirlenmiştir. Söz konusu ardıllık, akademik alanın kalbinde dünyevi iktidar konumları edinmeye çalışanlar için süreklilik içinde ya da halef statüsünün ancak devrimci bir altüst edişle kazanılabildiği entelektüel alanda prestijli konumlara yönelenler için de kopuşla sağlanır. İki nesil arasındaki ilişkinin karmaşıklığı ve aynı nesle mensup olanlar arasındaki gizli suç ortaklıkları Georges Canguilhem'e neredeyse evrensel olarak gösterilen takdirde açıkça görülmektedir. Ecole Normale'den Sartre ve Aron'la okul arkadaşı olan ama taşra ve halk kökenli olmasıyla onlardan ayrılan Canguilhem, akademik alanda karşıt konumlarda bulunanlar tarafından aynı anda sahiplenilebilmiştir: Örnek bir *homo academicus* olarak –ortaöğretimde uzun süre büyük bir ciddiyetle genel müfettişlik yapmıştır– teşkilatın üretim ve onay mevkilerinde kendininkine benzer konumlar işgal eden hocalar için simge görevi görecektir; ama varoluşçuluğun zirvede olduğu bir dönemde ciddiyetin ve titizliğin sapkın sığınağını temsil eden bir bilim tarihi ve epistemoloji geleneğinin savunucusu olarak da, Gaston Bachelard'la birlikte, akademik geleneğin kalbinden daha uzak filozoflar, örneğin Althusser, Foucault ve bazı başkaları tarafından ilham kaynağı ve düşünce ustası olarak kutsanacaktır: Sanki akademik alandaki merkezi ama minör konumu ile onu bu konumu işgal etmeye uygun hale getiren nadide, hatta egzotik eğilimler Canguilhem'i egemen modelden kopmak isteyen ve kendisinin etrafında toplanmak suretiyle bir "görünmez akademi" oluşturan herkes için totemik bir simge rolünü oynamaya itmiş gibidir.

Sartre'ın egemenliği aslında asla mutlak değildi, revaçtaki biçimi veya akademik biçimiyle "varoluşçuluğa" direnmeye çalışanlar (ben de onlardandım) bir dizi hükmedilen akıma yaslanabiliyordu: Bilim tarihine çok yakından bağlı bir felsefe tarihi, ki bunun "prototipleri"ni teşkil eden iki büyük yapıt, eski bir Ecole Normale öğrencisi ve Collège de France'da hoca olan Martial Guéroult'nun *Dynamique et Métaphysique leibniziennes* (Leibniz'in Dinamik ve Metafiziği) kitabı ile o zamanlar Sorbonne'da genç bir asistan olup *Temps modernes*'e katkıda bulunan ve kendi de Ecole Normale mezunu olarak Collège de France'ta Guéroult'nun yerine geçen Jules Vuillemin'in *Physique et Métaphysique kantiennes* (Kant'ın Fizik

ve Metafiziği) kitabıydı; bir de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve Alexandre Koyré gibi yazarlarla temsil edilen bir epistemoloji ve bilim tarihi. Genellikle taşra ve halk kökenli olan veya Fransa'ya ve tedrisat geleneklerine yabancı olup Ecole des Hautes Etudes veya Collège de France gibi ayrıksı akademik kurumlara bağlı olan, egemenlerin şöhretinin gölgesinde gözden ırak kalmış bu marjinal ve geçici olarak tahakküme uğramış yazarlar (bunlara Eric Weil'i de eklemek gerekir), büyüleyici ama reddedilen total entelektüel imajına farklı gerekçelerle karşı durmak isteyenlere bir çıkış kapısı sunuyordu.

Revaçtaki sosyetik heveslerden uzak durmaya yol açan (ve bir dizi felsefe hocasını Sartre'ın karşısına neredeyse hiç okumadıkları bir Heidegger'i koymaya sevk eden) ciddiyet ve titizlik kaygısı aynı zamanda, varoluşçuluğun "ucuzluğu"na karşı, Husserl'in okunmasında (Paul Ricœur ya da filozofun kızı ve bilim tarihçisi Suzanne Bachelard tarafından çevrilmişti) veya Maurice Merleau-Ponty gibi fenomenolojiyi beşeri bilimlere de kapı açan ciddi bir bilim olarak görmeye en yakın fenomenologlarda, genellikle "yaşanmış"ın edebi ve biraz da boş coşkunluğuyla özdeşleştirilen başka bir panzehir aramaya itebiliyordu. Bu bağlamda, bakışlarını felsefi alanın tahakküme uğramış kutbuna çevirenler arasında ikincil bir karşıtlığın iki kutbunu simgeleyen Georges Bataille ile Eric Weil'in editörlüğünü yaptığı *Critique* dergisi de uluslararası ve disiplinler arası bir kültüre erişim sağlamak ve her seçkin ekolün yol açtığı kapanma etkisinden kaçış olanağı vermek suretiyle çıkış yolları sunuyordu. (O dönemde bana göründüğü şekliyle felsefi olanaklılar uzamından bahsederken, bu anlattıklarımın yirmili yaşlarımda hissettiğim çoğu zaman çok güçlü ve hâlâ canlı olan hayranlıkları ve akademik alana ve felsefeye dair algımın çıkış noktasını oluşturan o özel bakış açısını da barındırdığını söylememe gerek yok).

Böylece felsefedeki varoluşçuluk karşıtı devrimin başını çekenlerden bazılarının çıkış noktasını oluşturan 1950'lerin tahakküme uğrayanlarını hesaba katıp katmadığımıza bağlı olarak, 1950'ler ile 1970'ler arasında keyfi bir süreklilik ya da kopuş görünümü üretmek mümkündür. Fakat tıpkı –belki de yazılarına, bilhassa bilim konusunda, varoluşçu ustaların buyurgan iddialarına ilişkin ironik yo-

rumlar serpiştiren Bachelard haricinde– 1950'lerin tahakküme uğrayanlarının, yaşamlarında olduğu kadar yapıtlarında da egemen felsefi modele tabi olduklarına dair çeşitli emareler ortaya koymaları gibi, 1970'lerin yeni egemen düşünürleri de total filozofun egemenliğinin kurulmasına karşı başlattıkları devrimi kuşkusuz sonuna kadar götüremeyeceklerdi; bunların akademinin kıskacından kurtulmayı başarmış çalışmaları da hâlâ –örneğin en iddialı, en orijinal ve en "parlak" gelişmelerin mahalli olan büyük tez ile eskiden Latince yazılan, bilginin veya beşeri bilimlerin mütevazı ürünlerine adanmış küçük tez arasındaki karşıtlıkla birlikte– hem kurumların nesnel yapısında hem de kuramsal ile ampirik, genel ile özelleşmiş arasındaki karşıtlık biçimindeki bilişsel yapılarda sabit olan hiyerarşinin izlerini taşımaktadır.

Belki de sosyal bilimler hegemonyalarını tehdit ettiği ve kendileri de sosyal bilimlerin bazı kazanımlarını sessiz sedasız sahiplendikleri içindir ki sosyal bilimlerle aralarına mesafe koyma ve bu mesafeyi koruma kaygıları, 1970'lerin filozoflarının ve onların okurlarının kişiselci hümanizmin iyi niyetli safdilliklerinden kopuşlarının nihayetinde onları (Durkheimcı) sosyal bilimlerin zaten yüzyılın başından beri savunduğu "öznesiz felsefe"ye geri götürdüğünü görememelerine katkıda bulunmuştur. Bu da 1980'lerdeki küçük çaplı polemiğin, Sartre ve erken dönem Raymond Aron (*Tarih Felsefesine Giriş* dönemi) gibi 1930'larda ve savaştan hemen sonraki yıllarda beşeri bilimlerin nesnelci felsefesinin "totaliter" imparatorluğuna başkaldıran "varoluşçular" karşısında 1960'larda bizzat "öznesiz felsefe"yi ilan etmiş olanlara karşı, "öznenin geri dönüşü"nü ilan etmek suretiyle sarkacı geri savurmaya çalışmasını mümkün kılmıştır...

Bu kişisel olmayan itirafı, bu ülkenin ve bu ânın –ve belki de tüm zamanların ve tüm ülkelerin– felsefi evreninin bana göre en önemli ama en görünmez özelliğini, yani akademik yaşamın Oxford veya Cambridge, Yale veya Harvard, Heidelberg veya Göttingen gibi başka doruk noktalarını da tanımlamakla birlikte, Ecole Normale'le (ve *khâgne* ile) kuşkusuz en tipik biçimlerinden birine bürünen *skolastik kapanmadan* bahsetmeden sonlandırmam mümkün değil. Bugünkü Amerikan *campus radicalism*'ine esin kaynağı olan çoğu

Fransız filozofunun 1950'lerde yetiştiği, gerçek dünyanın belirsizliklerinden uzak bu kapalı dünyanın, bu Thélème Manastırı'nın* ayrıcalığı hakkında, bu ayrıcalığın şerefine dair çok şey söylenmiştir.

(Bu elbette tesadüf değil. Amerikan üniversiteleri, özellikle de en prestijli ve en ayrıcalıklı olanları, kuruma dönüştürülmüş birer *skhole* teşkil eder. New York'tan ve Philadelphia'dan tamamen yalıtılmış Princeton gibi, genellikle büyük şehirlerin dışına ve uzağına ya da Cambridge'deki Harvard gibi cansız *suburb*'lerde konumlanmış ya da şehirde konumlandıkları zaman da –New Haven'daki Yale, Harlem'in eteklerindeki Columbia veya devasa bir gettonun kenarındaki Chicago üniversitesi gibi– bilhassa sağladıkları çok önemli polis koruması sayesinde yerleşim birimleriyle bağı tamamen kesilmiş olan bu okullar –örneğin kampüs haberlerini konu eden öğrenci gazeteleriyle– kendilerine özgü kültürel, sanatsal, hatta siyasi bir yaşama sahiptir; bu da dünyanın gürültüsünden uzak çalışma ortamıyla hocaları ve öğrencileri –her halükârda hem coğrafi hem toplumsal olarak çok uzak olan ve erişim dışı algılanan– gündemden ve siyasetten soyutlamaya katkıda bulunur. Bunun ideal ve tipik bir örneği olarak, ormana dağılmış ve yalnızca internetle iletişim kuran fakültelerden oluşan bir takımada olan, "postmodernist" hareketin ilgi merkezi Kaliforniya Santa Cruz Üniversitesi 1960'larda, endüstrisi olmayan bir bölgede, varlıklı emekliler için bir tatil köyünün yakınlarındaki bir tepenin üzerine kurulmuştur: Emek ve sömürüye dair her tür izin silinmiş olduğu, iletişim teknolojileriyle donatılmış küçük bir sosyal cennette yaşarken, kapitalizmin "gösterilenlerinden kopmuş bir gösterenler akışı"nda çözülüp gitmediğine, dünyanın *cyborg*'larla, *cybernetic organism*'lerle dolmadığına ve *informatics of domination* –tahakküm bilişimi– çağına girmiş olduğumuza inanmamak mümkün mü?)

Skolastik kapanmanın etkileri, ki akademik seçkincilikle ve toplumsal olarak son derece türdeş bir grubun uzun süre aynı yerde birlikte yaşamasıyla ikiye katlanırlar, dünyadan entelektüel-merkezli bir uzaklığı pekiştirmekten başka bir şey yapamaz: Bu toplumsal ve

* XVI. yüzyılda Rabelais tarafından *Gargantua*'da tasvir edilmiş ütopya niteliğindeki manastır. –ç.n.

zihinsel kopukluğun en açık görüldüğü yer, paradoksal bir biçimde, genellikle patetik ve geçici çırpınışlara tekabül eden gerçek dünyaya dönme çabalarıdır; bilhassa siyasi angajmanlarla kendini gösteren bu çabaların sorumsuz ütopyacılığı (Stalincilik, Maoculuk, vs.) ve gerçekdışı radikalliği, bunların da toplumsal dünyayı inkâr etmenin birer yolu olduğuna tanıklık eder.

Yavaş yavaş felsefeyle arama koyduğum mesafe, varoluşun cilveleri denen şeye, özellikle de zorunlu olarak bir süre Cezayir'de kaldığım döneme çok şey borçlu; çok da zorlanmadan, "etnologluk" ve sonra da "sosyologluk mesleği"ne yönelmemin kaynağında Cezayir'de geçirdiğim bu sürenin yattığını söyleyebilirim. Fakat uzun süredir felsefe oyununa, hatta bu oyunun en ciddi ve en katı biçimine ilişkin olarak kesin bir memnuniyetsizliğim olmasaydı, o zamanlar hissettiğim anlama ve tanıklık etme dürtüsüne duyarlı olamazdım. Ben de sonunda sır vermek zorunda kalmamak için, müthiş bir yorumcu olan Jacques Bouveresse sayesinde keşfettiğim ve felsefeye ilişkin hislerime büyük ölçüde tercüman olan Ludwig Wittgenstein'ın *Mektuplar*'ından bir pasaj alıntılamakla yetineceğim: "Sizin için tek yaptığı bazı güç mantık soruları, vs. hakkında kendinizi nispeten makul bir biçimde ifade edebilmenizi mümkün kılmaksa, bu da günlük yaşamın önemli konuları hakkında düşünme tarzınızı geliştirmiyor ve bu gibi insanların kendi amaçları için kullandıkları tehlikeleri ifadelerin kullanımına ilişkin olarak sizi herhangi bir gazeteciden daha bilinçli kılmıyorsa, felsefe çalışmanın ne faydası var?"

2. Hamiş:
Tarihin Unutuluşu

Yetilerin Çatışması'nda Kant, otoritesi doğrudan dünyevi güçlerle temin edilen ve denetlenen "yüksek yetiler" olan teoloji, hukuk ve tıptan farklı olarak, "alçak yeti" olan matematik, felsefe, tarih ve diğerlerinin "bilim camiasının kendi aklı"ndan başka temeli olmadığı tespitinden yola çıkar. Her türlü dünyevi temsilcilikten mahrum olan felsefe bu nedenle tarihsel zorunluluğu kuramsal meziyet haline getirmeye mecbur kalmıştır: Her halükârda kendisinden esirgenen toplumsal akılda temellenmeyi reddederek, Baron Munchhausen'a yakışır bir kuramsal akrobasi pahasına, kendi başına (saf) akılda temellendiğini ve böylece diğer yetilere kendi gözünde, diğer bir deyişle, aklın nezdinde değeri olan –aksi takdirde farkında olmadan maalesef mahrum kalacakları– yegâne temeli sunduğunu iddia eder.

Doğuş düşüncesinin ve, hepsinden önemlisi, düşüncenin doğuşu düşüncesinin reddi kuşkusuz filozofların sosyal bilimlere az çok evrensel karşı duruşunun en temel ilkelerinden biridir. Bu karşı çıkış bilhassa sosyal bilimlerin felsefe kurumunu ve dolayısıyla en âlâ "özne" figürü olan filozofun kendisini konu edinerek, kendi kendine bahşettiği ve savunmaya çalıştığı toplumsal dünyadışılık statüsünü ondan esirgemelerinden ileri gelir. Felsefenin, felsefi kavram veya sistemlerin tarihini felsefi alanın toplumsal tarihiyle ilişkilendirmeyi amaçlayan toplumsal tarihi, ortaya çıkışının olumsal ve anekdotik koşullarına indirgenemez kabul edilen bir düşünce edimini, bizzat özü itibariyle reddeder gibidir.

Böylelikle tarihsel bilimden koparılan felsefe tarihi üzerinde kurdukları tekelin müşkülpesent savunucuları olan felsefe dininin sadık hizmetkârları, içinden geldikleri tarihsel kanonlaştırma sürecinin unutuluşuyla ebedileşen kanonik metinleri tarih dışına çıkaran bir okumaya tabi tutarken, bu okuma, felsefi söylemin her türlü top-

lumsal belirlenime indirgenemezliğine olan inancı dahi ileri sürmeye gerek duymaksızın, metni bir üretim alanıyla ve dolayısıyla tarihsel bir toplumla ilişkilendiren her şeyi paranteze alır.

Yapıtları tarih dışına çıkarmak suretiyle mutlaklaştırma işi, felsefe öğretimi kadar eski bir çelişkiye getirilen çeşitli "felsefi" çözümlerde de tüm açıklığıyla kendini gösterir. Söz konusu çelişki, felsefi görüşlerin çoğulluğundan ve her bir görüşün biricik olduğunu ileri sürdüğü bir hakikate ayrıcalıklı erişimi olduğunu iddia etmesinden ileri gelir. Daima kendiyle özdeş olup sürekli yenilenen ifade biçimlerinde kendini sürdürebilen bir *philosophia perennis* inancını ya da geçmiş felsefelerde hem (kati surette içsel bir analize tabi, biçimsel bakımdan tutarlı "sistemler" olarak) doğası itibariyle zorunlu hem de (Martial Guéroult'nun yapıtında olduğu gibi) sanatsal temsiller gibi gayri münhasır, hatta (Jules Vuillemin'in yapıtında olduğu gibi) farklı aksiyomatiklerin ifadeleri olarak birbirini tamamlayıcı nitelikte kendine yeterli bütünler görmekten ibaret eklektik ve dolayısıyla tipik bir biçimde akademik olan kanıyı bir kenara koyarsak, bu çözümler Kant, Hegel ve Heidegger isimlerine bağlı üç felsefe tarihi felsefesine indirgenebilir. Bu felsefelerin, farklarının ötesindeki ortak noktaları, a ile z'yi, *arkhe* ile *telos*'u, (her felsefe tarihçisinin kendi girişimini anlamlandırmaya çalıştığı andan itibaren kendiliğinden yeniden icat ettiği, Kant'ın deyişiyle) geçmiş düşünce ile onu kendisini düşünmüş olduğundan daha iyi düşünen şimdiki düşünceyi örtüştürmek suretiyle, tarih olarak tarihi feshetmeleridir.

Kant'ın önerdiği arkeolojik felsefe tarihi görüşü, "felsefe yapan felsefe tarihi"nden düşünen öznenin onurunu rencide eden ampirik doğuşun yerine aşkınsı doğuşu koymasını, "kitapların kronolojik düzeni"nin yerine "insan aklını temel alarak birbiri ardına gelişmesi gereken fikirlerin doğal düzeni"ni geçirmesini bekler. Esasında ancak bu koşulladır ki felsefe tarihi aklın tarihi olarak; gerçek felsefenin, yani dogmatizmin ve kuşkuculuğun aşılması olan eleştirel fel-

37. Bu mesele hakkında, bkz. Lucien Braun'un müthiş kitabı *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions Ophrys, 1973, s. 205-24 ve yine aynı yazardan *Iconographie et Philosophie. Essai et définition d'un champ de recherche*, 2 cilt, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996.

sefenin var olmasını sağlayan mantığın meydana gelişi olarak, kendini hakikati içinde gösterebilir.[37] Gerçekleşmiş, tamamlanmış felsefe böylelikle bütün geçmiş felsefeleri felsefi tarzda, yani bütünüyle tarihdışı bir biçimde düşünmeye, bunları insan zihninin kendi doğasına dayanan ve olanaklılığını eleştirel felsefenin çıkarsadığı temel seçenekler olarak kavramaya olanak veren şey olarak görünür.

Hakikatleri içinde anlaşılmalarını sağlayarak aştığı önceki felsefelerin bütün tarihini ona hiçbir şey borçlu olmaksızın kapatan, sonuçlandıran ve taçlandıran son ve nihai felsefe –adeta *ex nihilo* (yokluktan)– ortaya çıktığında, ancak *a posteriori* yazılabilen bir *a priori* tarih de böylece gerekçelendirilmiş olur: "Diğer bilimler birbirlerine eklemlenen çabalarla ve ilavelerle yavaş yavaş büyüyebilir. Saf aklın felsefesiyse bir çırpıda yerleşmelidir (*entworfen*) çünkü burada mesele bilginin doğasının kendisini, genel yasalarını ve koşullarını belirlemektir, kişinin keyfi yargısını sınaması değil."[38] Felsefenin doğuşu yoktur ve olamaz; ancak en sonda gelse de, bir seferde bütün olarak ortaya çıktığından, felsefe başlangıç, hatta radikal başlangıçtır: "Felsefi bir felsefe tarihi ampirik ya da tarihsel olarak değil, yalnızca rasyonel, yani *a priori* olarak mümkündür. Zira aklın gerçeklerini kurduğu halde, bunları tarihsel anlatıdan almaz; felsefi arkeoloji olarak, insan aklından çekip çıkarır."[39]

Ampirik ile aşkınsı, "olgu" olarak deneyim ile kendini burada gösteren ve aşkınsı düşünümün bilgi öznesinde nesnelliğin koşulları olarak oluşturduğu biçimler arasındaki "kopuş"un toplumsal anlamının kendini en açık bir biçimde ele verdiği yer, bayağı felsefe tarihi ile "aklın olguları"nı kuran (ama bunu görünüşe rağmen, tarihsel deneyimin ham "olguları"ndan değil, yalnızca insan aklından çekip çıkararak yapan) "*a priori* tarih" olarak "felsefi arkeoloji" arasındaki ayrımdır: Öyle ki, daha genel olarak, felsefi yüceltmeyle ta-

38. B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1882-1884, akt. L. Braun, *a.g.y.*, s. 212.
39. Bkz. Reike, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, II, s. 278, akt. L. Braun, *a.g.y.*, s. 215. Johann Christian Grohmann'ın yapıtında felsefenin bir *a priori* tarihinin temeli olarak ampirik nedenselliğin yol açtığı olayların mantıksal düzeni ile kronolojik düzeni arasındaki ayrım hakkında da yine bkz. L. Braun, *a.g.y.*, s. 235 vd.

rih dışına çıkarılmış tarih olan "felsefi arkeoloji" gibi, aşkınsının da daima felsefi olarak başkalaşıma uğramış, dolayısıyla da yadsınan bir tür ampirik olup olmadığı merak konusudur.

Felsefe tarihinin gerçek anlamda felsefi felsefesi ancak Hegel'le tamamına erer: Felsefelerin sonuncusu hakikaten de nihai felsefedir; önceki bütün felsefelerin sonu ve amacı, tarihin ve felsefe tarihinin sonudur. "Olduğu haliyle felsefe, bugünün felsefesi, son felsefe binyılların bütün üretimini kapsar: Ondan önce gelen her şeyin sonucudur. Tarihsel olarak ele alınan felsefenin bu gelişimi, felsefe tarihidir."[40] Felsefe tarihinin sonu, bu tarihin felsefi tarihini yaparak oluşan ve böylelikle ondan Akıl'ı çekip çıkaran felsefenin kendisidir: "Felsefenin kökeni felsefe tarihinden gelir, felsefe tarihinin kökeni de felsefeden. Felsefe ile felsefe tarihi birbirinin resmidir. Bu tarihi incelemek, bizzat felsefeyi, bilhassa da mantığı incelemek demektir."[41] Fakat felsefe kendi tarihiyle özdeşleştiriliyorsa eğer, bu onu ne tarihsel felsefe tarihine ne de kısaca tarihe indirgemek içindir, aksine tarihi felsefeye eklemek, tarihin akışını muazzam bir felsefe dersine dönüştürmek içindir: Felsefe tarihini incelemek bizzat felsefeyi incelemektir ve başka türlüsü mümkün değildir."[42] Felsefenin sıradan anlamda tarihsel tarihine tam da en çok yaklaşmış göründüğümüz bu anda, ondan –filozofun sevdiği bir tabirle– *toto coelo* (büsbütün) ayrılırız, zira bu çok özel tarih, esasında tarihdışıdır.

Felsefelerin kendilerini serimlemedeki kronolojik düzen aynı zamanda mantıksal bir düzendir ve felsefelerin zorunlu dizilişi de (bu aynı zamanda kendi yasası doğrultusunda gelişen Tin'in dizilişidir), farklı felsefeler ile bunların ortaya çıktığı toplumlar arasındaki ikincil ilişkiden önce gelir: "Siyasal tarihin felsefeyle ilişkisi, felsefenin nedeni olmaktan ibaret değildir."[43] Felsefi felsefe tarihi, bütün geçmiş felsefelerin ilkelerini aşıp muhafaza eden seçici ve birleştirici bir bilinçlenmede ve bilinçlenmeyle gerçekleşen bir sahiplenmedir; *Erinnerung* olarak, mutlak bilmenin nihai ve dolayısıyla ebedi şimdisiyle bütünleştirmek suretiyle geçmişi kurtaran ku-

40. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: système et histoire de la philosophie*, çev. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 8. Baskı, 1954, s. 109.

41. *A.g.y.*, s. 110. 42. *A.g.y.*, s. 40. 43. *A.g.y.*, s. 44.

ramsal kefarettir, teodisedir. "Aklın ne olduğunu içeren ve açığa çıkaran fenomenlerden oluşan ve akla dayanan bir dizi olarak bu tarih kendini makul bir şey olarak açığa vurur... . Felsefeye düşen de, kendi fenomeni de tarihe ait olduğu ölçüde, tarihin yalnızca İdea'yla belirlendiğini teslim etmektir."[44] Geçmiş felsefeler, tarihin belirli bir döneminde kök salmış olmalarına borçlu oldukları bütün belirlenimlerle birlikte, Tin'in gelişiminin, diğer bir deyişle felsefenin aşamalarından ibaret olarak ele alınır: "Tarih bize yabancı şeylerin oluşunu değil, kendi oluşumuzu, bilimimizin oluşunu sunar."[45] Nihayetindeyse, hiç olmazsa (Alman) felsefe hocası figürünün en yüce vücut buluşlarından biri olan kişinin durumunda, tarih felsefesinin ilkesinin felsefi felsefe tarihi olup olmadığını sorarız.

Geriye kalan kökene dönüş kuramı ise filozofu (ya da felsefe hocasını) kutsal felsefe metinlerinin bekçisi ve tercümanı kılar –bu genellikle filologların da sahiplendiği bir roldür– ve ona başlangıçta hakikati içinde kendisini sunmuş olanı açığa çıkarma görevini verir. Başlangıçta (*arkhe*) açığa çıkan hakikatin aydınlatılması şeklindeki bu felsefe tarihi modeli, tipik olarak hocalara ait olan yorumculuk pratiğinin en prestijli biçimlerinden birine en yüksek gerekçesini sunan Heideggerci "örtünün açılması" ve anımsayış olarak hakikat kuramıyla doruk noktasına ulaşır: *Lector*'u kendini gerçek bir *auctor* olarak; metafizik çağının ve onu başlatan Platon'un ötesinde, kökenin (Yunan) saflığına bir geri dönüşle, tesadüfi bir yanı olmayıp "Varlık'ın tarihi"ne ait olan bir tarihe işlenmiş bir hakikati açığa çıkarmanın –uzun zamandır karanlıklara gömülmüş ve unutulmuş olan– hakikatini çağdaşları için açığa çıkaran peygamber ya da sapkın olarak düşünmeye olanak sağlar ve özendirir.

Böylece, kendi kendinin temeli olma arzusu, bu arzunun, daha genel olarak da düşüncenin ve kategorilerinin ampirik doğuşunu dikkate almanın reddinden ayrı düşünülemez. Esasında tarihselleştirmeye karşı koymanın kaynağında yalnızca koca bir kuruma ait törenselleşmiş bir pratiğin rutin öğrenimi ve tatbikiyle edinilen ve pekiştirilen düşünce alışkanlıklarının değil, aynı zamanda toplumsal bir konuma bağlı çıkarların da yattığı açıktır. Öyle ki inanca dayan-

44. *A.g.y.*, s. 41. 45. *A.g.y.*, s. 30.

dığı için aklın muhakemesine tabi olmayan (Heidegger'in "Varlık'ın unutuluşu" ayarındaki) tarihin unutuluşuyla savaşmak için, batıl inancın karşısına otoriteyi koymak ve geleneğin felsefi olarak kutsadığı metinlerin salt "felsefi" okuması olan yorumbilgisel felsefe meraklılarına da Spinoza'nın gerçek bir kültürel ürünler biliminin programını tanımladığı *Tractatus*'un farklı pasajlarını önermek isterim. Spinoza burada aslında Eski Ahit içindeki "Peygamberlerin Kitapları"nı yorumlayanlardan yorumbilgisel tefsir rutininden koparak bu kitapları bir "tarihsel soruşturma"ya tabi tutmalarını ister: Bu soruşturmada yalnızca "her kitabın yazarının yaşamının, gelenek ve göreneklerinin, amacının, kim olduğunun, ne vesileyle, ne zaman, kimin için ve hangi dilde yazdığı"nın değil, aynı zamanda kitabın "kimlerin ellerine düştüğünün ... , onu kanona kabul etme kararını kimlerin verdiğinin, kanonik addedilen kitapların nasıl tek bir bütünde toplandığı"nın[46] da belirlenmesi amaçlanmalıdır. Felsefi metinlerin analizi alanında daha yeni yeni uygulanmaya başlayan bu müthiş günahkâr program, bir anlamda, kanonik metinlere törensel bir mumyalama misali sahte bir ebedilik bahşettiği için biraz düz bir akla görünebileceği kadar saçma olmayabilecek litürjik okumanın varsayımlarını tek tek reddeder.

46. Spinoza, "Autorités théologiques et politiques", *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", s. 716-17 ve 725-26.

2

Skolastik Yanılgının Üç Biçimi

SKOLASTİK EĞİLİMİN toplumsal oluşum koşullarını hatırlatmak gerekiyorsa eğer, bu (daima biraz fazla kendini beğenmiş olduğu için) kısır ve kolaycı olacak bir kınama amacı güdüldüğünden değildir. Mesele bu geri çekilme ya da inziva durumunu –geçmişte çok sık yapıldığı gibi şu veya bu geleneği, örneğin Alman idealizmini, "hocaların felsefesi" olduğu için kınayarak– etik veya siyasi bir açıdan yargılamak olmadığı gibi, bunun mümkün kıldığı ve uzun bir kolektif özgürleşme sürecinden doğmuş, insanlığın en nadide başarılarından birinin kaynağı olan düşünce tarzını kötülemek ya da mahkûm etmek hiç değildir. Mesele sadece bunun mümkün kıldığı düşünceyi ve dolayısıyla düşündüğümüz şeyin biçim ve içeriğini etkileyip etkilemediğini, etkiliyorsa ne bakımdan etkilediğini belirlemeye çalışmaktır. Bu hatırlatmanın mantığı siyasi eleştirinin değil, epistemolojik sorgulamanın mantığıdır (birincisi neredeyse daima bu ikinciden vazgeçmeye izin vermiştir): Bu temel bir sorgulamadır, zira epistemik duruşun kendisine ve dünyayı düşünmek için kendini ondan çekebilmeye dair varsayımlara ilişkindir.

Bununla beraber, skolastik koşulla ilişkili dünya görüşünün bilinçdışı evrenselleştirilmesinin etkilerinden bihaberliğin getirdiği sonuçların analizi keyfe keder saf bir spekülasyondan ibaret değildir: Skolastik koşulun kısıtlarının bünyeye dahil edilmesinin (ve dolayısıyla unutulmasının) ürünü olan skolastik "otomat", bilgi (veya bilim) düzleminde, etik (veya hukuk ya da siyaset) düzleminde ve

estetik düzleminde sistematik bir yanılgının kaynağıdır. Pratiğin bu üç sahası pratik dünyanın aciliyetlerinden sıyrılmak ve aynı zamanda felsefeden de kopmak suretiyle, kendilerini birer alan olarak kurmuşlardır. Aynı ilkeye, diğer bir deyişle, özel bir vakanın –yani, özel bir toplumsal koşulun mümkün kıldığı ve teşvik ettiği bir dünya görüşünün– evrenselleştirilmesi ilkesine ve bu toplumsal olanaklılık koşullarının unutuluşuna ya da bastırılmasına dayanan ve dolayısıyla akraba olan bu üç yanılgı biçimi birbirini destekleyip gerekçelendirir, bu da onları güçlendirir ve eleştiriye olan dirençlerini artırır.

Skolastik Episteme-merkezcilik

Sıradan dünya ile akademik dünyalar arasındaki –görmezden gelinen veya bastırılan– farkı tespit ettiğimize göre, "ilkelci" bir nostaljiye düşmeden ya da "popülist" bir heyecana kapılmadan, kendine saygısı olan her skolastik düşünce için adeta erişilmez kalan şeyi, yani pratiğin mantığını gerçekten düşünmeye koyulabiliriz artık. Bunu yaparken en gözüpek filozofların genellikle yarım bıraktıkları analizi sonuna kadar, yani toplumsal olanla buluşacağı noktaya kadar götürmeye çalışmak gerekir. Bunu becermek için –profesyonel düşünürün profesyonel ideolojisi olan– mağara mitinin yücelttiği hareketi tersine çevirmek ve bu sefer pratiği nesnesini yok etmeden düşünebilecek kadar kendi kendinin ve sınırlarının bilincinde olan bir bilimsel düşünceyle donanmış halde, gündelik varoluşun dünyasına dönmek gerekir. Daha olumlu bir ifadeyle söylersek, mesele öncelikle bu dünyada içerilme deneyimine bağlı olan dünyaya dair ilk anlamayı, daha sonra skolastik düşüncenin bu pratik anlamaya dair neredeyse her daim hatalı ve çarpık olan anlamasını, son olarak da pratik bilgi ya da makul akıl ile özerk alanlarda oluşan bilimsel bilgi ya da skolastik, kuramsal, akıl yürüten akıl arasındaki temel farkı anlamaktır.

Bilimin nesne olarak aldığı kişilerin varoluş koşulları akademik evrenlerden ne kadar uzaksa, skolastik çarpıtmanın etkileri de bilimsel açıdan o kadar önemli ve feci olur – o kişiler ister geleneksel olarak (skolastik bilinçdışını nesnelleştiremediği için, genellikle Lévy-Bruhl'ün "ilkel zihniyet" diye tabirettiği şeyin özcü varsayım-

larından göründüğü ve zannettiği kadar muaf olmayan) etnolojinin incelediği toplumlara mensup olanlar isterse toplumsal alanın daha alt konumlarını işgal edenler olsun. Kendi skolastik kavimmerkezciliğine hapsolan etnolog, nesnesine ilişkin olarak benimsediği "kuramsal" tutumu, onu mümkün kılan toplumsal koşulları ve bu koşullar ile analiz ettiği pratiklerin kaynağındaki koşullar arasındaki uçurumu analiz etmeyi atladığında ya da, basitleştirirsek, Bachelard'ın deyişiyle "düşündüğümüz dünyanın yaşadığımız dünya olmadığı"nı unuttuğunda, Lévy-Bruhl –ve daha sessizce ondan sonra gelenler– gibi iki "zihniyet", iki doğa, iki öz arasında bir fark olduğunu düşünebilir; oysaki gerçekte karşılaştığı, dünyaya nazaran toplumsal olarak oluşmuş iki kuruluş ve anlama tarzı arasındaki farktır. Bunlardan skolastik olan birincisini örtük bir biçimde norm olarak kurar; pratik olan ikincisini ise toplumsal mekân ve zamanda görünüşte kendisinden çok uzak olan erkek ve kadınlarla paylaşır ve bunun sıradan varoluşun en sıradan edim ve deneyimlerinde (örneğin kıskançlık) kendisine de ait olan (genellikle büyülü, bağdaştırmacı, kısaca mantık öncesi) pratik bilgi tarzı olduğunu anlayamaz. Skolastik kavimmerkezcilik pratik mantığın özgüllüğünün silinmesine yol açar ve bunu ya onu skolastik mantığa asimile etmek ama bunu kurgusal ve salt kuramsal bir biçimde (yani kâğıt üzerinde ve pratik sonuçları olmaksızın) yapmak ya da radikal başkalığa, "barbar"ın veya "bayağı"nın (ki Kantçı "barbar zevk" mefhumunun gayet güzel gösterdiği gibi, içimizdeki barbardan başka bir şey değildir) varolmayışına ve değersizliğine atıfta bulunmak suretiyle yapar.

Skolastik bilinçdışı ve –Dewey'nin deyişiyle– içerdiği "seyirci temelli bilgi kuramı", ilan edilen epistemolojik veya deontolojik ilkelerden ziyade (ki bilhassa etnologsa, herhangi bir toplumsal üstünlük belirtisi göstermesini meneder) sıradan bilimsel pratiğin yapılmayan "tercihleri"nde kendini gösterir: Araştırmacı, düşünen düşüncesini eyleyen eyleyicilerin/faillerin (*agent agissant*) bir anlamda kafasına koymak suretiyle, düşündüğü (yani temaşa, temsil ve gösteri nesnesi olarak) dünyayı onu düşünmek için kendini geri çekme lüksü (veya arzusu) olmayanlara kendini sunan dünya olarak sunar; pratiklerinin kaynağına, yani "bilinç"lerine, kendi spontane veya geliştirilmiş temsillerini ya da, daha da kötüsü, pratiklerini açık-

lamak için (bazen kendi safdil deneyimine aykırı olarak) oluşturmak durumunda kaldığı modelleri koyar.

Bu bakımdan, başkalarının pratik deneyiminden olduğu kadar kendi pratik deneyimimizden de kopuğuz. Esasında, pratiğimiz üzerinde düşünerek durduğumuzdan, onu düşünmek, tasvir etmek, analiz etmek için ona geri döndüğümüzden dolayı, sırf bu sebeple, bir bakıma kendimizi ondan eksiltir ve eyleyen failin yerine düşünen "özne"yi, pratik bilginin yerine (otobiyografik anlatıdaki gibi) anlamlı özellikleri, belirgin işaretleri seçen ve daha derin bir düzeyde de deneyimi temel bir değişikliğe (ki Husserl'e göre, geri yönelimi hatıradan, ileri yönelimi projeden/tasarımdan ayıran budur) uğratan akademik bilgiyi koymaya meylederiz. Bu kaçınılmaz dönüşümün ve "içinde düşünülen dünya" ile "yaşanılan dünya" arasında çizdiği sınırın unutulması öylesine doğal, düşünen düşünceyle öylesine derinlemesine eştözlüdür ki skolastik "dil oyunu"na kapılmış birinin pratik üzerine düşünme ve söyleme işinin bizzat bizi pratikten ayırdığını söyleyebilmesi çok düşük bir ihtimaldir. Sözgelimi, "*I am in pain*" sözcesinin, bir iddia biçiminde sunulsa da, kuşkusuz inlemek veya ağlamak gibi bir çeşit ıstırap davranışı olduğunu ileri sürmek için Wittgenstein'ın altüst edici enerjisi gerekir.

Bu da açıkça göstermektedir ki bilimin amacı pratik mantığı kendi hesabına tekrar ele almak değil, pratik mantık ile kuramsal mantık arasındaki, hatta "pratik kuram" veya –Schütz'ün ve onun izinden giden etnometodologların verdiği adla– *folk knowledge* (halkça bilgi) ya da *folk theory* (halkça kuram) ile bilimsel bir kuram arasındaki mesafeyi de kurama katmak suretiyle bu mantığı kuramsal olarak yeniden oluşturmak olmalıdır. Bunun için skolastik eğilimlerle savaşmanın *kendi de skolastik olan* tek yolunu teşkil eden sürekli bir düşünümsellik çabası ortaya koymak gerekir. Aslında tasvirlerin veya kendiliğinden kuramların tasvirinin bizzat kurama katılması gereken kaydedilmiş etkinlikten skolastik bir kopuş varsaydığı ve *thick description* (yoğun tasvir) gibi görünürde mütevazı ve itaatkâr bilimsel çalışma biçimlerinin –aslında skolastik dünya görüşünden başka bir şey olmayan– önceden kurulmuş bir kuruluş tarzını gerektirdiği ve gerçeğe dayattığı genellikle gözardı edilir: Geertz'in bir horoz dövüşünün "yoğun tasviri"nde Balililere "cö-

mertçe" yorumbilgisel ve estetik bir bakış atfettiği, oysa bu bakışın kendi bakışından başkası olmadığı açıktır. Daha sonra da, toplumsal dünyayı tasvirine tasvirinin onu mecbur bıraktığı "yazınsallaştırma"yı açıkça katmamış olduğundan, *Kültürlerin Yorumlanması*'na yazdığı önsözde, akla mantığa sığmayan bir biçimde, toplumsal dünya ile bütün toplumsal ilişkiler ve gerçeklerin "metinler"den ibaret olduğunu buyurmak suretiyle bu yanılgısının sonuna kadar gitmesi de normaldir.[1]

Kant'a göre yargılarının ilkesini kendinde değil, nesnelerinin doğasında bulmaya meyleden akıl gibi, *skolastik episteme-merkezcilik* de bütünüyle gerçekdışıcı (ve idealist) bir antropoloji üretir: Nesnesine gerçekte onu kavrayış tarzına ait olanı isnat ederek, pratiğe, *rational action theory* (rasyonel eylem kuramı) gibi, dünyayla olan skolastik ilişkinin ta kendisi olan düşünülmeyen bir toplumsal ilişkiyi yansıtır. Analiz gelenekleri ve alanlarına göre farklı biçimler almak suretiyle, söylemin kaynağına üstsöylemi (Chomsky düşüncesinde olduğu gibi, skolastik bakış açısının tipik bir ürünü olan gramer), pratiklerin kaynağına da üstpratiği (ezelden beri yasacılığa meyilli olan bazı etnologlarda olduğu gibi, hukuk, ya da Lévi-Strauss'un düşüncesinde olduğu gibi, "kural" kelimesinin –ayırt etmeyi Wittgenstein'dan öğrendiğimiz– farklı anlamlarıyla yapılan bir kelime oyunuyla kavranan akrabalık kuralları) koyar.

Biliminsanı, kendi görüşünü gerçek anlamda tanımlayanın ne olduğunu bilmediğinden, onu faillere, bilhassa da normalde onlara yabancı olan saf bilgiye ve saf anlamaya yönelimi atfeder. Bahtin'e göre bütün dilleri salt deşifre edilmeye uygun ölü diller gibi almaya meyleden "filolojizm"dir bu; dilyetisini (*langage*) bir eylem ve iktidar aracından ziyade yorumlanacak bir şey veya bir temaşa nesnesi olarak kabul eden yapısalcı göstergebilimcilerin entelektüalizmidir. Aynı zamanda da yorumbilgisel okuma kuramının (hele ki "okuma" olarak kavranan sanat yapıtlarını yorumlama kuramının) episteme-merkezciliğidir: *Lector* statüsüne ve tedrisat *skhole*'sine bağlı var-

1. C. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973 (Türkçesi: *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara, Dost, 2010) ve *Bali. Interprétation d'une culture*, çev. D. Paulme ve L. Evrard, Paris, Gallimard, 1983, s. 165-215.

sayımların haksız yere evrenselleştirilmesiyle, (ki bu, serbestçe tatbik edilen, neredeyse daima yinelenen ve yöntemli olarak kasıtlı ve tutarlı bir anlamın çekilip çıkarılmasını amaçlayan bu çok özel okuma biçiminin olanaklılık koşuludur) her anlamayı, pratik dahi olsa, bir *yorum* gibi, yani kendini bilen (ve en iyi örneği tercüme olan) bir şifre çözme işi olarak anlama eğilimindedir.

Bu biliminsanları, yetkisini okumanın "yeniden yaratım" olduğunu söyleyen mesleki mitten alan –fenomenologların sevdiği bir tabirle– haksız bir "kendini ötekine yansıtma" biçimine teslim olarak, şimdi'nin veya geçmişin *autores*'ini *lectores* olarak okur. Kendini sunduğu haliyle, diğer bir deyişle, geliştirildiği zamandan koparılmış ve her yönde katedilmeye müsait "bütün eserleri" biçiminde tek bir bütün haline getirilmiş ve kanonlaştırılmış *opus operatum* olarak yapıt, yapılmakta olan yapıtı, bilhassa da meyvesi olduğu *modus operandi*'yi anlaşılmaz kılar. Bu da *lector*'un geriye dönük, zaman dışına çıkaran toptanlaştırıcı okumasının ortaya çıkardığı mantığın sanki en başından beri *auctor*'un yaratıcı eyleminin kaynağıymış gibi davranılmasına yol açar. Böylelikle, buluş sürecinin özgül mantığının daima –en biçimsel araştırmalar durumunda dahi– ancak gerçekleştiği yapıtta kendini açığa çıkarmak suretiyle keşfedilen ve anlaşılan pratik anlamın yapıta konması/hayata geçmesi (*mise en œuvre*) olduğu görmezden gelinir.[2]

PRATİK MANTIKLAR

Skolastik görüş, kuramsal bakış açısı ile pratik bakış açısı arasındaki farkın yöntemsel olarak sorgulanmasından feragat eder; oysa bu sorgulama, her türlü saf spekülasyon niyetinin dışında, sosyal bilimler araştırmalarının en somut işlemlerinin yürütülmesinde (bir mülakatın gerçekleştirilmesi, bir pratiğin betimlenmesi, bir soykütüğünün oluşturulması) zorunludur. Kendi mantığı içinde kavranan pratiğe dair doğru bir anlamanın gerektirdiği şekilde bakışı dönüştürmek için, kuramsal bakış açısı üzerine kuramsal bir bakış açısı benimsemek ve biliminsanının, gözlemlediği ve incelediği durumun

2. Bkz. Hamiş: "Bir Yazar Nasıl Okunur?"

ve davranışların karşısında eyleme angaje olmuş, oyuna ve oyunda bahis konusu olanlara dahil ve müdahil olmuş eyleyen bir fail konumunda olmadığı, sözgelimi topladığı soykütüklerinde kayıtlı evliliklerden birinde çocuğunu evlendiren, hele ki çocuğunun iyi bir evlilik yapmasını isteyen anne ya da baba konumunda olmamasının (bir bakıma aşikâr bir olgu) tüm kuramsal ve yöntembilimsel sonuçlarını çekip çıkarmak gerekir. Oysaki bakış açıları arasındaki bu farkın ve bununla ilişkili çıkarların analizde gerçekten hesaba katıldığı nadirdir. Bu durum, yabancı statüsü sebebiyle oyundan dışlanmış ve dolayısıyla –istese de istemese de– yarı-kuramsal bir bakış açısına adeta mahkûm olduğunu düşünmek için her türlü sebebe sahip olan etnolog örneğinde dahi geçerlidir (bazen kendi bakış açısının doğal sınırlarını unutacak gücü bulsa bile, bu onun az çok başarıya ulaşan "katılma" çabalarından ziyade, skolastik bakışını farkında olmadan dayattığında kaynak kişilerinin –bilhassa "ihtiyarlar"ın– onları kendi pratikleri üzerinde kuramsal bir bakış açısı benimsemeye iten ve teşvik eden sorularıyla sundukları işbirliği sayesindedir). Edebi egzotizmin verdiği rahatlıkla, kendi pratiğine de gözlemlediği yabancı pratikler kadar yabancı olduğunu, hatta kendi pratiğinin de, pratik hakikati içerisinde, en yabancı pratiklerden –örneğin son derece temel ve sıradan aşikârlığıyla düşünmesi bir o kadar zor olan bir şeyi, pratiğin mantığını paylaştığı tören davranışlarından– daha yabancı olduğunu unutmasına yol açan da kuşkusuz bu çok güçlü ve büyüleyici yabancılık hissidir.

Evlilikle ilişkili pratiklere, ilk müzakere veya pazarlıklardan nihai törene kadar, evliliğin sunduğu maddi ve simgesel kazançları mümkün olduğunca artırmaya yönelik (kuralların değil) *stratejilerin* yön verdiğini görmek için (herhangi bir sezgi biçiminin büyüsüyle ya da duygusal katılımla değil) kuramsal ve ampirik bir çabayla *düşüncede* konumlanmak, ekonomik ve bilhassa simgesel sermayenin dolaşımının büyük oranda evlilik temelli mübadelelerle gerçekleştiği evrenlere pratik olarak angaje olmuş failin bakış açısına yerleşmek yeterlidir. Kuramsal bakışın aynı kuramsal dönüşümü, nesnelci antropolojinin mantık ve cebir tarafına koyduğu törensel eylemin (ve aynı suretle mitik anlatımın) aslında sağ/sol, yukarı/aşağı, ön/arka, üst/alt, vs. gibi bedensel "geometri"nin tüm ola-

naklarından faydalanan, son derece ciddi ve çoğu zaman son derece acil amaçlara yönelik bir jimnastik veya dansa çok daha yakın olduğunu keşfetmeye götürür. Platon "filozof, mitologdur" diyordu ama mitoloğun (mitleri analiz eden anlamında) da çoğu zaman filozof olduğu bir o kadar doğrudur ve bu da onun törensel pratik gibi simgesel sistemlerin tutarlı ve anlamlı olduğunu ama yalnızca belli bir dereceye kadar böyle olduğunu unutmasına yol açar. Bunun sebebi, iki koşulu karşılamaları gerekmesidir: Bir yanda, mitik simgelerin ve işlem araçlarının kullanımında belirli bir istikrar sergilemek, diğer yandaysa, pratik, yani ekonomik ve kullanımı kolay olmak ve pratik amaçlara, çoğu zaman birey ve özellikle de grup için yaşamsal olan dileklerin ve arzuların gerçekleştirilmesine dönük olmak.

O halde, yalnızca, başkaları ve pratikleri hakkında bilgi edinmek ve öğrenmek suretiyle –ki kişinin kendisini ve kendi pratiğini öğrenmeden bunun başarılamayacağını söylemek gerek– icra edildiği haliyle pratiğe karşı daha dikkatli ve daha duyarlı hale gelmeyi başardıktan sonradır ki mantıksal mantığa, tercihan matematiksel olan modellere düşkün olan, skolastik evrenin bütün toplumsal mantığı üzerinde duran yapısalcı mantıkçılığın –mitik cebrin anlamsız ve ilgisiz basit arızaları olarak– gözardı etmeye veya kenara koymaya yol açacağı kimi törensel davranış özelliklerini gözlemleme ve kaydetme şansına sahip oluruz: Muğlak edimler, çokanlamlı (eksik belirlenmiş veya belirlenmemiş) nesneler, edimlerin ve simgelerin göreli belirlenimsizliğinden kaynaklanan çiftanlamlılıklar ve bunlara ilaveten, bütün oyuna can veren, ona pratik tutarlığını, dolayısıyla bütün esnekliğini ve açıklığını kazandıran, kısaca onu "pratik" yapan, dolayısıyla varoluşun ve pratiğin aciliyetlerine (bilhassa mantıksal araştırmada) en az bedelle yanıt vermeye hazır olmasını sağlayan her şeyi bahşeden belirsiz soyutlamadan doğan kısmi çelişkiler ve bulanıklık.[3]

Pek çok örnek arasında, burada yalnızca Ikbayliyen halkının "son demet" törenine dair muğlaklıklardan bahsedeceğim. Bu törende, buğday tanesinin diriliş döngüsü ile tarlanın ölüm ve diriliş

3. Burada *Le Sens pratique*'te (Paris, Minuit, 1980), bilhassa s. 333-439'da derinlemesine ele aldığım analizlerden kısaca bahsetmekle yetindim.

döngüsü arasında karar verilemiyormuşçasına, bazı bölgelerde, son demet tarlanın dişil bir kişileştirmesi olarak kabul edilir (buna "nişanlı kız" denir) ve üzerine bazen *Enzar* adıyla kişileştirilen eril yağmur yağmaya çağrılır; bazı bölgelerde ise, son demet "tane ruhu" nun eril, fallik simgesi olarak kabul edilir, bir süreliğine kuraklığa ve kısırlığa döndükten sonra, suya hasret topraklara yağmur olarak boşalıp yeni bir yaşam döngüsünü başlatır. Yahut yağmurun muğlaklıkları: Semavi kökenleri dolayısıyla güneşin erilliğine sahip olduğu halde, başka bir bakımdan da, ıslak ve karasal dişiliği çağrıştırır; öyle ki, duruma göre, dölleyen olarak da kabul edilebilir döllenen olarak da. Aynısı kabarma şeması gibi bir işlem aracı için de geçerlidir: Kabarmaya yol açan fallik erkeklik ve meniyle mi, yoksa tenceredeki fasulye veya buğday gibi kabaran toprakla ve kadın karnıyla mı ilişkilendirildiğine göre anlamı değişir.

Pratik mantığın işleyişinin pratik koşulları arasında en belirleyici olanlardan biri, kuşkusuz eylemlerin –en törenselleşmiş ve en çok tekrarlanan eylemlerin dahi– hareketleri ve süreleriyle zorunlu olarak zamana bağlı olmalarıdır. Fakat zorunlu olarak pratik amaçların aciliyetine tabi olan davranışlara uygun düşen *ekonomik tutarlılığın*, bunların zamanda gelişmesi olgusuyla mümkün kılındığını göremeyen nesnelci yorumbilgisi, pratiğin ardışık anlarını teleskop etkisiyle gören şemalar ve modeller oluşturarak (örneğin armağan, karşıarmağan) bu mantığı yok eder: Husserl gibi söylersek, çokanlamlı mitik-törensel simgeleri "politetik bir biçimde", yani ardışıklık ve süreksizlik içinde serimleyen simgesel pratiğin sekanslarını "monotetik bir biçimde", yani eşanlı olarak, ele alır ve böylelikle bu simgeler sistematik bir toplama –sözgelimi, tarımla, yemekle, vs. ilgili tören ve pratiklerin takvimini oluşturmaya çalışmak suretiyle– gerçekleştirildiği anda karşı karşıya kalınan çatışmadan ve çelişkiden korunmuş olur. Bu sekanslar aynı zamanda durumun aciliyetlerine ve gerektirdiklerine bağlı olarak simgelerin yananlamlarıyla ve harmonikleriyle oynar, zaman içinde yayılmanın verdiği (ama Sokrates'in muhataplarını çelişkiye düşürmek için kullandığı kuramsal senkronizasyonun yok ettiği) mantıksal özgürlüklerden faydalanır.

Asgari tutarlılık ilkesine gelince, bir davranışın yerine diğerini koyma olanağını veren ve, bir tür pratik genellemeyle, yeni durum-

larda ortaya çıkması muhtemel aynı biçimdeki tüm problemlere hâkim olmayı mümkün kılan elde edilmiş denklikler temelinde işleyen *şema aktarımına* dayalı analojik pratikten başkası olamaz. Çokanlamlılığın, bulanıklığın, belirsizliğin, yaklaşık olanın bu iyi kullanımı ve az çok delillendirilebilir bir "akrabalık bağı"yla ilişkili pratikleri birbirine zincirleme sanatı da zaten arkaik dünyalara özgü değildir. Şaşırtmak pahasına da olsa, burada, kuramlarımızda kayda almamamıza karşın, bilhassa siyaset bağlamında –örneğin liberalizm, özgürleşme, liberalleşme, esneklik, çokyönlülük, serbestleşme gibi gevşek metaforlardan ve yaklaşık kavramlardan oluşan bulanık kümelerle oynama hakkını kendimizde gördüğümüzde– ve hatta farklı düşünürlerden alınmış tema ve şemaların alıcılara, koşullara, vesilelere göre değişen dozajlarıyla elde edilen bağdaştırmacı düşüncelerin –1930'ların Alman "muhafazakâr devrimcileri"nde yozlaşma, çürüme, bütünlük, vs.– filizlendiği ve filizlenmeye devam ettiği entelektüel bağlamda, sıklıkla teslim olduğumuz belirli pratik mantık biçimlerinden bahsedebilirim; bu düşünceler kullanıcılarından her birinin en sıradan dürtülerini veya ilgi alanlarını en müthiş orijinallik yanılsamasıyla yansıtmasına olanak verir.

SKOLASTİK ENGEL

Etnolojik soruşturma gibi sosyolojik soruşturma da bir profesyonelin, bu ister avukat, doktor, öğretmen ya da mühendis olsun, meslekten olmayan, skolastik görüşe yabancı biriyle–yalnızca farklı bir dille değil, verinin (örneğin bir anlaşmazlık ya da rahatsızlığın) tamamıyla farklı bir eğilim sisteminin uygulanmasını gerektiren farklı bir kurulumuyla da karşılaştığını bilmeksizin–her ilişki kurduğunda ortaya çıkan yapısal yanlış anlamaların özel bir biçiminden ibaret olan çarpıklıklara yol açar. O zaman iletişimde meydana gelen bir dizi başarısızlık da, gündelik pratiğe ait mefhumdan bilimsel, hukuki, tıbbi ya da matematiksel mefhuma geçişin, diğer bir deyişle, ilgili alanda doğru kullanımının varsaydığı ve söz konusu alanın gerektirdiği kelimelerin bazı yananlamlarını (örneğin "grup" kelimesinin sırasıyla matematiksel, sosyolojik veya sanatsal yananlamını) vurgulamaya, hatta mutlaklaştırmaya yönelik eğilimi benimseme-

nin zorluğuna atfedilebilir. Bu diller (tıpkı hukuk ya da felsefe dili gibi, gündelik dilden ancak kısmen bağımsızdırlar) söz konusu alanda geçerli olan (ve kurucu totolojilerde kendini gösteren: felsefi metinler felsefi olarak okunmalıdır, sanat yapıtları dinsel veya erotik olarak değil, estetik olarak temaşa edilmelidir, vs. gibi) farklı yananlamlar arasında seçim yapma ilkesini benimsemeye –farkında dahi olmadan– hazır olan seyircilere ve kullanıcılara hitap ettiği sürece, bunların hangi anlamda kullanıldığını belirtmeye lüzum yoktur.

Fakat eğilimler arasındaki bu uyum sarsıldığı anda, aradaki uçurum da belirginleşir: Sözgelimi, mesele basitçe bir ağrının, ıstırabın, tatminsizliğin ya da hoşnutsuzluğun ifadesi olarak anlaşılan *şikâyet*'i hukuki anlamda şikâyete, hukuki bir merciin huzurunda bir yanlışın veya haksızlığın beyanına ya da bir temsilcinin, vekilin veya sözcünün huzurunda evrensel bir talebe dönüştürmek olduğunda. En yoksunların sıklıkla mahkemelerde yaşadığı gözlemlenen hayal kırıklığı, bürokratik mercilerle olan bütün ilişkilerinde mahkûm oldukları yapısal hüsranın sınır durumundan başka bir şey değildir. Bir sosyal güvenlik dairesinde ya da herhangi başka bir yardım kurumunda, formüle dökülmemiş bir ihtiyacın, beklentinin veya isteğin *resmi olarak*, resmi bir *talep* şeklinde bildirilmesi gerektiğinde de, söz konusu zorluk, o kadar belirgin olmasa da, aynıdır. Peki bir vaadin hukuki bir biçime sokulmasının varsaydığı görünürdeki son derece sıradan dönüştürme işine ne demeli? Bir anlamda kendi kendine ve ilgili taraflardan adeta bağımsız olarak, gerekli formalitelerin (sözleşmenin yazımının, imzaların kaydının ve tasdikinin, mührün, yarı-kutsal taahhüt beyanının, vs.) kurallara uygunluğunun kefili olan noter gibi kanuni bir aracının müdahalesiyle gerçekleştirilen dönüşümden bahsediyorum. "İdare memuru" da –papazın tıpkı kendi alanında yaptığı gibi– tekil, konjonktürel bir edimi hukukun düzenine katan gizemli, tehlikeli bir geçişe kılavuzluk eder ve onu bundan böyle resmen kaydedildiği edimler (satın alma, satış, kiralama, vs.) kategorisine ilişkin bütün hukuki sonuçları üretmeye (yargılama yetkisini haiz tüm adli memurlar tarafından) uygun addedilecek hukuki bir edime dönüştürür.

Tüm bu durumlarda söz konusu olan (aynısı hastayla doktor arasındaki ilişki için de geçerlidir), yalnızca bir uzmanlık diline ve

özellikle de bir terminolojiye hâkim olmak değil, skolastik sınırı aşmanın zorunlu olarak gerektirdiği derin dönüşümdür. Bu dönüşüm, epistemolojik ve yöntembilimsel düşüncede görmezden gelinse de, araştırmacı ile araştırma nesnesi olan katılımcı arasındaki ilişkide de söz konusudur. Mülakat formu sorgulanmadığı için ya da, daha doğrusu, bu formu üretenin ya da uygulayanın ve kendine sıradışı sorular sormak ya da sıradan soruları sıradışı bir biçimde sormak için sıradan varoluşun aşikârlıklarındankopma lüksüne sahip olanın konumu sorgulanmadığı için, araştırmacı katılımcılar hakkında kendi kendine sorduğu soruları doğrudan onlara sormak suretiyle (ortodoks yöntembilimin bekçileri tarafından, en azından örtük olarak, bin kere sorulmuş ve bin kere onaylanmış sorulardan bahsediyorum, örneğin: "Sizce toplumsal sınıflar var mı?" veya "Sizce kaç tane toplumsal sınıf var?") pek çok durumda, katılımcılardan kendi kendilerinin sosyoloğu olmalarını ister. Daha kötüsü, katılımcıların evet ya da hayır diyerek daima asgari bir yanıt sunabilecekleri ama sorular kendilerine dayatılmadan önce asla akıllarına gelmemiş olan ve ancak varoluş koşulları tarafından toplumsal dünya ve kendi pratiklerine ilişkin olarak bu soruların üretildiği skolastik bakış açısını benimsemeye sevk edilmiş ve hazırlanmış olsalardı, diğer bir deyişle, olduklarından tamamen farklı olsalardı, ki mülakatın da anlamaya çalıştığı budur, işte ancak o zaman gerçekten kendi kendilerine soracakları soruları soranlar (daha ziyade "mülakat" uzmanları) vardır. Skolastik soruların, bütün pozitivist saflığıyla bunları soranlara kurduğu tuzak da bir o kadar korkunçtur, zira bazen görünürde yanıt (evet ya da hayır şeklini) alabilirler ama bunlar, basitçe kayıtsızlıkla veya kibarlıkla verilmişse, genellikle tekilliği içinde kişisel bir duruma yapılan örtük bir göndermeyle tetiklenen, *habitus*'un pratik eğilimlerinden kaynaklanırlar (teknik öğretimin geleceğine dair genel bir soru, sözgelimi sorgulanan kişinin oğlu veya kızının bu alanda doğrudan doğruya karşılaştığı sorunlara dayanarak üretilmiş bir yanıt alabilir).[4]

4. Daha önce standart bir skolastik sorgulama örneğine (SOFRES şirketinin bir anketi) tabi tutulan kişileri yanıtlarının anlamı hakkında ikinci bir sorgulamaya tabi tuttuğumda bu durumu teyit etmiştim.

Anket kuruluşlarının pratiği hakkında düşünmek, skolastik duruşa erişim koşullarının analiziyle birlikte, araştırmacının niyeti ile katılımcıların skolastik olmayan meseleleri arasındaki uçurumun etkilerinin farkına varma konusunda bana oldukça yardımcı oldu; doksozofların (ancak kendi kendilerini aldattıkları için diğer "yarım akıllıları", gazetecileri veya siyasileri de aldatabilen görünüşün görünürdeki bilimcileri) bilinçsizce sorgulamalarının yol açtığı çarpıklıkların kaynağında da bu uçurum yatar. Sonuçları *Dünyanın Sefaleti*'nde sunulan mülakat yönteminin birincil amacı, sürekli bir düşünümsellik çabasıyla, mülakat ilişkisinin kimi biçimlerine içkin olan yapısal uçurumun iletişimde yol açabileceği çarpıklıkları etkisizleştirmeye çalışmaktı. Kişinin kendi deneyimini ve pratiğini düşünülebilecek ve hakkında konuşulabilecek bir bilgi nesnesi olarak görme eğilimi evrenselmiş gibi davranmamak kaygısıyla, skolastik mizacın elde edildiği koşullara erişimi olmayan kişilerce yaşanan deneyimleri söylemin düzenine, yani yarı kuramsal bir statüye çekmeyi kendimize vazife edindik: Bunu yalnızca episteme-merkezci sorularla skolastik bir önyargıya yol açmamaya dikkat ederek değil, aynı zamanda skolastik koşula en uzak katılımcılara da, varsaydığı "benlik kaygısı" gibi normalde *skhole* dünyasına hasredilmiş olan kendini anlama ve bilme çabasında yardımcı olarak yaptık.

Bu birkaç örneği dilbilimden ve bilhassa –kuramın pratiklerin evrensel normu olarak kurduğu ekonomik dünyanın yasalarına itaatin ekonomik koşullarının unutulması sayesinde skolastik yanılsamanın müthiş bir zafer kazandığı– ekonomiden ziyade, etnolojiden ve sosyolojiden aldım. Bunların, skolastik bakış açısının ifade ettiği her şeyden bihaber olma durumunun, faillere (gündelik varoluşta eyleyen biliminsanının pratik aklını değil) pratikleri hakkında akıl yürüten biliminsanının akıl yürüten aklını atfetmek suretiyle, ya da daha doğrusu, pratikleri ya da işleri (soykütükleri ya da istatistik gibi, kullanımı zaman alan düşünce araçları sayesinde) ancak dışarıdan ve sonradan kavrayabilen bir gözlemci için anlaşılır kılmak üzere üretilmesi gereken yapılar (kuramlar, modeller veya kurallar) bu pratiklerin etkin ve etkili ilkesiymiş gibi davranmak suretiyle, (Ryle'ın meşhur tabiriyle tiye alırsak) "makineye bir âlim" sokma yanılgısına yol açtığını göstermek için yeterli olacağını düşünüyorum.

Arasöz: Beni Eleştirenlerin Eleştirisi

Burada çalışmalarımın sıklıkla yapılan yanlış okumalarından bahsetmeden önce uzun bir tereddüt sürecinden geçtim. Bunları görmezden gelmenin cazibesine –zira bunlara hayat veren önyargı bana o kadar bariz ve iyi niyetli okur için kendini ele vermeye çok müsait geliyor– karşı koyabildiysem eğer, özellikle açıklama yapma ve meramımı açıklama kaygısının sınırlarını mümkün olduğunca zorlamak içindir.

Günümüzden veya geçmişten bir yazarla karşılaşma esnasında meşhur (cömertlik ilkesi demeyi yeğleyeceğim) "iyi niyet ilkesi"nin hangi koşullarla ve ne gibi çabalar pahasına gerçekten tatbik edilebileceğini göstermeye çalışmıştım.[5] Ayrım yapmaksızın, her kültürel üreticinin benzer bir muameleye hakkı olduğuna inanarak, bunu kendi çalışmalarım için de talep etme hakkını kendimde görüyorum (cömertlik hiçbir şekilde kibir göstermek anlamına gelmediği gibi en sert şekilde eleştirenlerde, gerçek bir bilgi ve anlamayı temel aldıklarında, hiç şüphesiz en üretken olanlardır ve kibir gösteriyormuş gibi görünmekten korkmasaydım, özel veya genel eleştirileriyle çalışmalarımın sınırlarını keşfetmeme ve öyle sanıyorum ki aşmama yardımcı olmuş herkesin adını sıralamak isterdim). Çoğu zaman, daha makbul rakiplerin bazen bir çeşit karalamaya indirgedikleri (örneğin sınıflandırmaya yönelik hakaretlerle, "Marksist", "bütüncü", "belirlenimci", vs. gibi) sorgusunu, her alanda olduğu gibi, görünürlük elde etmek için kendine ait bir ürün ortaya koymaktan daha kestirme bir yol olarak gören telaşlı talipler arasından çıkan en indirgemeci eleştirilerin sahipleri, hemen her zaman iki ilkeyle çalışır: Skolastik *lector* görüşüyle ilişkili kuramcı gerçekdışılaştırma ile bir düşünceyi kendisine nazaran kurulduğu olanaklılar uzamında konumlandıramamaktan ya da konumlandırmayı reddetmekten doğan tarih dışına çıkarma.

Lector okuması daima kısmi, çoğu zaman hayali kaynaklar bul-

5. Bkz. P. Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, *a.g.y.*, ve burada Hamiş: "Bir Yazar Nasıl Okunur?"

maya çabalar (bu durum, ikonolojik yaklaşımı artık dayanağının kalmadığı çağlara aktaran, kültür ve hayal gücünü de Manet'nin şu veya bu tablosunun kendilerine anımsattığı –klasik resme, çağdaş popüler resimlere, çağdaş fotoğrafçılara– referansları sıralayarak sergileyen sanat tarihçilerini getirir akla): Bunu da, *academica mediocritas*'ın (vasat akademisyen) çok tipik bir özelliği olarak, muhafazakâr düşüncenin pek sevdiği "güneşin altında yeni bir şey yok" sözünün akademik bir türevi denebilecek bilinmeyeni bilinene geri götürme ve "tanınmış" yazarları, herkes gibi, başka tanınmış yazarların pek de yenilikçi ve dürüst olmayan sade okurlarına indirgeme niyetiyle yapar (bilhassa *habitus* mefhumunun önceki kullanımlarının dökümünü çıkarmaya çalışanları ama bunu son kullanımın orijinalliğini vurgulamak için değil –ki müdahalelerinin çıkış noktasını bu oluşturur– yok etmek için yapanları kastediyorum; onlara, Descartes'ı –bilindiği gibi– son derece sert biçimde eleştirmesine rağmen, Pascal'ın *cogito*'yu Aziz Augustinus'a atfetmek isteyenlere cevaben söylediği ve sık sık alıntılanan şu sözünü hatırlatmak istiyorum: "Aslına bakılırsa, Descartes'ın bunun gerçek sahibi olmadığını söylemekten çok uzağım, her ne kadar bunu o büyük azizi okurken öğrenmiş olsa da; zira bir kelimeyi öylesine, üzerinde pek fazla ve pek derin düşünmeden yazmakla bu kelimenin maddi ve manevi doğalar arasındaki ayrımı ispatlayan hayranlık verici bir dizi sonucunu görmek ve bunu, Descartes'ın yaptığını söylediği gibi, bütün bir fiziğin sarsılmaz ve daimi bir ilkesi haline getirmek arasında ne büyük bir fark olduğunu biliyorum. Bu sebeple, iddia ettiği şeyi gerçekten başarıp başarmadığını incelemeye tabi tutmaksızın, öyle olduğunu varsayıyor ve bu varsayıma dayanarak diyorum ki bu kelimenin Descartes'ın yazılarındaki kullanımı ile onu laf arasında kullanmış olanların kullanımı arasındaki fark, hayat dolu güçlü bir adamla ölü bir adam arasındaki fark kadardır."[6] Bazı eleştirilerin bir nevi kusursuz cinayetten ibaret olduğunu belirtmenin ne kadar zarif bir yolu bu.)

Fakat en belirgin yanlış anlama, *lector* okumasının kendi kendinin amacı olması ve metinlere ve kuramlara, bunların yöntemlerine

6. Pascal, *Art de persuader*, Br., s. 193.

ve kavramlarına, bunlarla bir şey yapmak, yani bunları faydalı ve geliştirilebilir araçlar olarak pratik bir kullanıma sokmak için değil, (yerine göre epistemoloji ya da yöntembilim kisvesi altında[7]) başka metinlerle ilişkilendirerek, bunları şerh etmek içindir. Bu okuma böylelikle esas olanı, yani yalnızca önerilen kavramların adlandırmaya ve çözmeye çalıştığı problemleri –bir töreni anlamak, davranış farklılıklarını kredi, tasarruf veya doğurganlık ile açıklamak, eğitim başarısı veya müzeye gitme davranışındaki diferansiyel oranları izah etmek, vs.– değil, aynı zamanda bu problemlerin o noktada ve o terimlerle ortaya konabilmesini sağlayan (örneğin, belirli bir anda, yapısalcılığın ve fenomenolojinin örnek temsilcilerinde vücut bulan nesnelcilik ile öznelcilik arasında tercih yapma zorunluluğu) ve özellikle eleştirilen metinlerin bu problemlere sunduğu yeni çözümlerle dönüştürülmüş olabileceği için tarihsel bir çalışmayla yeniden kurmanın elzem olduğu kuramsal ve yöntembilimsel olanaklılar uzamını da yok eder.

Opus operatum'u, yani geri dönülmez biçimde topyekûnlaştırılmış ve daima adeta ölümünden sonra ortaya çıkan bütünlüğü, yapay bir senkronizasyona ve bağlamsızlaştırmaya tabi kılan şerh mantığının kendisi, deneme-yanılmaları, taslakları, düzeltmeleri ve pratik bir kuramsal yönelim (veya bilimsel *habitus*) duygusunun özel mantığıyla araştırma hareketi ve çabasının ta kendisinin görmezden gelinmesine, hatta silinmesine yol açar; ki bu mantık, her seferinde, hem cesaret hem de ihtiyatla, birtakım geçici kavramlar öne sürer ve söz konusu kavramlar da üretilmesini mümkün kılacakları olgularla netleşip düzeltilir ve bunu da, fark ettirmeden, art arda rötuşlar ve revizyonlarla, ve düzeltmeleri icap eden hatalar kadar görkemli olan özeleştirilere başvurmak zorunda kalmaksızın yapar.

Benim için bunun en iyi örneği, kuşkusuz, strateji mefhumudur. Belirli etnoloji (evlilik stratejileri) ve sosyoloji (üreme stratejileri)

7. Sosyal bilimler üzerine epistemolojik düşünümün büyük ölçüde genellikle gerekli yeterliliğe ve dinginliğe sahip olmayan bu disiplinlerin uzmanlarına terk edilmiş olması ve bazı önemli istisnalar haricinde –örneğin Jean-Claude Pariente– filozofların, en azından Fransa'da (kuşkusuz disiplinler arasındaki kast engeli burada daha güçlü olduğu için) sosyal bilimlerden uzak durmuş olması beni daima üzmüştür.

problemlerine çözüm arayışlarımda kendini dayatmış olan bu mefhum, Avrupa toplumlarında akrabalığa adanmış tarihsel çalışmaların gelişiminde belirleyici bir rol oynamış, bunu da yapısalcılığın kural lugatçesinden ve bunun içerdiği kuralın uygulanması olarak eylem kuramından net bir kopuş gerçekleştirerek yapmıştır. Oyun kuramının ve "maksatçı" eylem görüşünün anahtar kelimelerinden birini ona taban tabana zıt bir paradigmaya yerleştirmek suretiyle, kendimi yerinden çıkmış ve dolayısıyla kararsız ve daima adeta risk altındaki bir kavramın tahrik ettiği bütün sorgulayıcı eleştirilere maruz bıraktığımı bilmemem mümkün olabilir miydi? Bana kalırsa, metinlerimde önerdiğim araştırma araçları ihtiyacıyla yönlendirildiği için daha "pratik", dolayısıyla da "tumturaklı" eleştiriden hem daha talepkâr hem daha müsamahakâr olacak bir okuma, bilinç ile bilinçsizlik arasındaki alternatifi aşmak ve pratiğin gerektirdiği özgül bilgi, hatta düşünüm biçimlerini analiz etmeye çalışmak için, paradoksal bir biçimde, bu bilinçli ve kontrollü muğlaklığı hedefleyebilirdi.

Fakat skolastik okumanın son kertede *yaptığı* nedir? Bir kavramın olumlanmasını sağlayan ve kuramsal işlevine dair daha doğru bir fikir verecek olanaklılar uzamını görmezden gelip steril soykütüklerini yeğlemek suretiyle, "çubuğu öbür tarafa bükerek" hâkim temsil(ler)den kopmak amacıyla, kavramın zaten –bazen biraz aşırıya kaçarak– vurgulaması gereken boyutunu, saçmalık sınırına kadar zorlayarak vurgular. Dolayısıyla, her eyleme maksatlı bir hedef tayin etmek isteyen skolastik yanılsamaya ve neo-marjinalist ekonomi gibi bu eylem felsefesini sorgusuz sualsiz kabul eden zamanın toplumsal açıdan en güçlü kuramlarına karşı, *habitus* kavramının temel işlevi şudur: eylemlerimizin ilkesinin rasyonel hesaplamadan çok daha ziyade pratik zekâ olduğunu vurgulamak; en iyi ifadesini Descartes'ta bulan bilinç felsefeleri ve (uyaran-tepki modeliyle) mekanikçi felsefelerde ortak olan süreksizlikçi ve güncelci görüşe karşıysa şudur: geçmişin, ürettiği eğilimlerde mevcut ve etkin olmaya devam ettiğini vurgulamak; belli bir deneysel psikolojinin önerdiği ve münferit (estetik, duygusal, bilişsel) yatkınlık veya tutumları analiz etmeyi amaçlayan atomcu görüşe ve soylu, sözde "saf" beğenileri temel veya beslenmeyle ilgili beğenilerin karşısına

koyan (Kant'ın onayladığı) temsile karşı da şudur: toplumsal faillerin, *normalde bekleneceğinden daha sık*, sanıldığından daha sistematik eğilimlere (örneğin beğenilere) sahip olduğunun ısrarla altını çizmek.

Kişinin kendi kendine ürettiği karikatürize rakibini zahmetsizce yenmekle övünebilmesi için, bu özellikleri uç noktaya kadar itmek, *habitus*'u (hem de pek çok kez, bilhassa Cezayirli alt-proleterlere ilişkin olarak, kendilerini üreten çelişkili oluşum koşullarının izleri olan gerilim ve çelişkilerle dolu, bölünmüş, yırtılmış *habitus*'ların varlığından bahsetmiş olduğum halde) bir nevi *monolitik*, (ne derece pekiştirilmiş ya da kösteklenmiş olursa olsun) *değişmez*, (geçmişe *bütün* gelecek eylemleri belirleme gücünü bahşeden) *kaçınılmaz* ve (asla hiçbir bilinçli maksada yer bırakmayan) *münhasır* bir ilke gibi sunmak yeter. Bir *habitus*'un nereye kadar sistematik (veya aksine, bölünmüş ve çelişkili) ve değişmez (veya dalgalı ve değişken) olduğunun, oluşumunun ve tatbikinin toplumsal koşullarına bağlı olduğunu, bunun da dolayısıyla ampirik olarak ölçülebileceğini ve açıklanabileceğini, dahası ölçülüp açıklanması gerektiğini görmemek mümkün müdür? Ya da *habitus* kuramının avantajlarından birinin, "rasyonel" bir eylemde bulunma olasılığının, *homo academicus*'un karşılaştırmayı çok sevdiği stilize eylem kuramlarından biri veya diğerinin diktasıyla *a priori* sabitlenmek şöyle dursun, ampirik bir soruşturmaya tabi tutulması gereken toplumsal koşullara, yani eğilimlerin toplumsal üretim koşullarına ve bunların hayata geçmelerinin organik veya eleştirel toplumsal koşullarına bağlı olduğunu görmemek?

Beni eleştirenlerin bu eleştirisi, her halükârda, tespit edilen yanlış anlamalarda kötü niyete atfedilebileceklerin –yüzeysel bir bakışla kuşkusuz abartılacak– payı ile alanın kendi rekabet mantığına içkin olan yönelimlerin, hatta daha ziyade, skolastik koşula ve skolastik dünya görüşünün derinde yatan eğilimlerine dair yönelimlerin sebep olduklarını birbirinden ayırmanın ne kadar güç olduğunu gösteriyor. O halde, eleştirel düşünümselliğin, yine burada da, yalnızca daha fazla bilgi değil aynı zamanda bilgelik başlangıcı gibi bir şeyi de beraberinde getirebileceği sonucunu çıkarabiliriz.

Egoist Evrenselcilik Olarak Ahlakçılık

Pek çok evrenselci iman bildirisi ya da evrensel reçete, söz konusu özel durumun, diğer bir deyişle, skolastik koşulun kurucu ayrıcalığının (bilinçdışı) evrenselleştirilmesinin sonucundan başka bir şey değildir. Bu salt kuramsal evrenselleştirme, evrensele erişimin bastırılmış ekonomik ve toplumsal koşullarını anımsatan herhangi bir şeyle ve bu koşulları pratikte evrenselleştirmeyi hedefleyen herhangi bir (siyasi) eylemle birlikte gelmediği sürece, uydurma bir evrenselciliğe yol açar. Herkese, ama tamamen biçimsel olarak, "insanlık" atfetmek demek, gerçekleştirme olanağından yoksun olan herkesi hümanizm kisvesi altında onun dışında bırakmak demektir.

Böylelikle Habermas'ın XVIII. yüzyılda belli başlı Avrupa uluslarında oluştuğu haliyle "kamusal alan"ın, bir yurttaşlık kültürünün gelişimine eşlik eden ve onu pekiştiren bütün kurumlarla (gazeteler, kulüpler, kafeler, vs.) birlikte ortaya çıkışının tasvirinden yola çıkarak önerdiği siyasi yaşam temsili de, rasyonel bir konsensüse yol verecek kamusal müzakerenin –diğer bir deyişle, birbirine rakip özel çıkarların eşit öneme sahip olacağı ve katılımcıların– ideal bir "iletişimsel eylem" modeline uygun bir biçimde, diğerlerinin bakış açısını anlamaya ve ona kendilerininkiyle aynı değeri vermeye çalışacakları bir tartışmanın oluşması için karşılanması gereken ekonomik ve toplumsal koşullar sorusunu bastırır, gizler.[8] Gerçekten de, skolastik dünyaların tam ortasında dahi, bilginin çıkarlarının stratejik veya araçsal toplumsal çıkarlardan kaynaklandığını, argümanların gücünün güç argümanları (hatta arzular, ihtiyaçlar, tutkular ve bilhassa eğilimler) karşısında pek de işe yaramadığını ve toplumsal iletişim ilişkilerinden egemenliğin asla eksik olmadığını görmemek mümkün müdür?

Fakat hakkını verebilmek için uzun uzadıya ele almak gereken uzun bir tarihsel gelenekten gelen ve sürekli gelişim halindeki kar-

8. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 (Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı, 2001); *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976 (Türkçesi: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, İstanbul, Küyerel, 1998).

maşık bir düşüncenin hızlı ve yüzeysel bir eleştirisini yapmaya kalkışarak cömertlik ilkesine haksızlık etmekten korkarım (daha sonra "iletişimsel akıl" olarak kuramsallaştırılan kamusal müzakere kuramı da Kant –ve Rousseau'nun– çok sevdiği *Willkür*, "genel istenç" ile özel istençlerin birleşimi olarak anlaşılan *Wille*, "herkesin istenci" arasındaki ayrımın bir biçimini muhafaza eder ve "genel istencin" açılımının argümantatif karakteri üzerinde duran Rousseau'nun yaklaşımını sürdürür). İşte bu sebeple, siyaset bağlamında Habermas düşüncesinin *üretici formülü* olduğunu düşündüğüm şeyi ortaya koymak istiyorum ve niyetim onu kuramsal bir yorum veya eleştiriye tabi tutmak değil, doğrusu kendiliğinden yanaşmadığı deneyimle karşılaştırmak. Aslında bana kalırsa, bu bakımdan esasında Marx'ın betimlediği Alman felsefesinin karakteristik etkisine yakın olan Habermas,[9] toplumsal ilişkileri çifte bir indirgemeye, diğer bir deyişle çifte bir siyaset dışına çıkarmaya tabi tutarak, siyaseti hiç çaktırmadan etiğin sahasına geri fırlatır: Siyasi güç ilişkilerini iletişim ilişkilerine (ve "anlaşmaya varmayı ve konsensüs sağlamayı mümkün kılan argümantatif konuşmanın şiddet içermeyen gücü" ne), yani şekil değiştirmiş olarak kurulan güç ilişkilerinin neredeyse tamamen yok edildiği "diyalog" ilişkilerine indirger.[10] Dilin ve –

9. Habermas'ın "ideal konuşma durumu" ve orada adeta mucize eseri hasıl olan "iletişimsel etik" tasvirlerini okurken, Marx'ın *Komünist Parti Manifestosu*' nda Alman filozoflara ve onların "devrimci Fransız burjuvazisinin istencinin dışavurulduğu biçimleri" "saf istencin, olması gerektiği haliyle istencin, gerçekten insana ait olan istencin yasalarının" ifadesine dönüştürmelerinin aracı olan kusursuz sanata ayırdığı sayfaları düşünmemek elde değil (K. Marx, "Le Manifeste du Parti communiste". *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1963, s. 185-86; Türkçesi: *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012). Evet bu katı ve sert bir analoji, bu haliyle de fazlasıyla basitleştirici. Fakat bir düşünceyi toplumsal kullanımlarına ve etkilerine indirgemek asla mümkün olmasa da, şurası kesin ki Habermas'ın yapıtı gördüğü evrensel rağbeti, kısmen, çok bariz bir biçimde Hıristiyan hümanizminin naifliğinin damgasını vurduğu demokratik diyaloğa ilişkin göstermelik meselelerin üzerine koca Alman felsefesinin mührünü basmasına borçludur (A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant in der Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986).

10. Bu eleştiriyi *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* (Paris, Fayard, 1982) ve bilhassa *Language and Symbolic Power*'da (Cambridge, Polity Press, 1991) derinleştirdim.

mantıksal olarak ona içkin olması gereken *telos* olarak anlaşılan— "karşılıklı anlama"nın özsel analizi, böylelikle sözde "sosyolojik" bir "şiddet içermeyen" (*Zwanglos*) iletişim kuramında ve Kantçı ahlak yargısının evrenselleştirilmesi ilkesinin basitçe başka kelimelerle ifadesi olduğundan, bir simgesel güç ilişkileri sosyolojisinin keşfettikleriyle hiçbir ilgisi kalmamış olan ve her şeyin ötesinde, bireyler arası ilişkilerde olduğu kadar siyasi alanda da karşılanması gereken koşullar sorusunu tek kelimeyle yok eden bir "iletişimsel etik"te gerçekleşir; böylece "iletişimsel eylem" adı altında betimlenen o hakiki "amaçlar krallığı" (Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde dediği gibi, *Reich der Zwecke*) kurulabilecektir.

O halde aklın evrenselliğini ve evrenselleştirilebilir çıkarların varlığını rasyonel konsensüsün temeli kılmaya yol açan epistememerkezci yanılsamanın kaynağının siyasi alana erişim koşullarının ve —bilhassa kadınlara ilişkin olarak sık sık söylendiği gibi, yalnızca siyasi konumlara değil, daha önemlisi, dile getirilen siyasi görüşe ("görüş bildirmek – *doksazein*, konuşmaktır", diyordu Platon) ve dolayısıyla siyasi alana da erişim şansını sınırlandıran— *ayrımcılık* faktörlerinin (cinsiyet, eğitim veya gelir durumu gibi) bilinmemesinde (veya bastırılmasında) yattığını görmek için, "kamusal alan"ın gerçekte nasıl olduğuna dönüp bakmak yeterlidir.

Zira, anketleri siyasi görüşe erişim koşullarını ampirik olarak kavrama fırsatı olarak kabul ederek, normalde olduğu gibi yalnızca yanıtları değil, aynı zamanda ne olursa olsun bir yanıt verme veya vermeme ihtimalini ve bunların farklı kriterlere göre varyasyonlarını da hesaba katarsak, "anketçiler"in bilmeden dayattıkları skolastik problematiğe gerçekten anlamlı bir yanıt vermek için gereken tutumu benimseme kapasitesinin, sanılanın aksine, rasgele —ya da eşit— bölüştürülmüş olmadığını cinsiyet, meslek veya eğitim seviyesi gibi farklı faktörlere bağlı olduğunu keşfederiz. Bilhassa siyaset yorumcularının ve siyasetbilimcilerin sorduklarına benzer karmaşık soruları yanıtlama isteği ve eğilimi —ki kadınlarda daima açıkça daha zayıftır— meslek, gelir durumu ve eğitim seviyesi hiyerarşisinde aşağılara doğru inildikçe düşerek, yerini çekimserliğe ve vazgeçişe bırakır.[11] Bu tespit, görüldüğü gibi, bilim için de siyaset için olduğu kadar belirleyici olduğu halde "siyaset bilimi" tarafından (kuşkusuz

bu gibi bir *görünmez sayım*'ın keşfedilmesi "demokratik" vicdanı veya, daha derinde, kutsal "kişilik" değerlerine olan inancı sarstığı için) fevkalade görmezden gelinen bir meseleyi ortaya koyar: dünyaya ilişkin olarak dile getirilen genel söylem (konuşma) şeklindeki meşru (ve skolastik) tanımıyla, siyasi kanaate erişimin ekonomik ve toplumsal koşulları meselesini.

Çıkarları /ilgileri, deneyimleri ve kanaatleri kelimelerle ifade etme, yargılarda tutarlılık arama ve bunu açık seçik ve açıkça siyasi ilkelerde temellendirme eğilim ve yatkınlığının doğrudan doğruya tedrisat sermayesine (ve ikincil olarak da kültürel sermayenin ekonomik sermayeye oranla göreli ağırlığına) bağlı olduğu tespitinin son derece sarsıcı bir yönü var. Tek endişem, "demokratik" ve hatta "eşitlikçi" düşünce alışkanlıklarına bu denli bağlı olup bir tespit ile dilek arasındaki, saptayıcı bir ifade ile edimsel bir yargı arasındaki farkı bilmeyenlerin –en yoksunlara, en azından, mülksüz oldukları gerçeğini teslim eden– bu analizleri "halk"a, halkın "mücadeleleri"ne ve "kültür"üne yönelik içten içe muhafazakâr bir saldırı olarak okumaları.[12] Kişisel denilen kanaate erişimdeki çarpıcı eşitsizlik, *do-gooder*'ların demokratik vicdanını, etik iyi niyetini ve aynı zamanda, daha derinlerde, skolastik yanılsamanın kalbinde yatan entelektüel evrenselciliği de rahatsız eder. İnsanlık ve hümanizm yanlısı tek bir filozof var mıdır ki rasyonalist inancın ve demokratik inanışın başlıca dogmasını, yani Descartes'ın dediği gibi, "iyi yargılama" yetisinin, yani içten gelen, kendiliğinden ve dolaysız bir hisle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırma becerisinin evrensel geçerliliğe sahip evrensel bir yatkınlık olduğunu kabul etmesin?

XVIII. yüzyılda, dünyaya ilişkin yargıların meşru üretiminin te-

11. Bu istatistiksel varyasyonları "L'opinion publique n'existe pas" (Kamuoyu Diye Bir Şey Yok) metninde daha ayrıntılı olarak analiz etmiştim (*Questions de sociologie* içinde, Paris, Minuit, 1980, s. 222-35).

12. Yoksunların, bütün popülist yalanların aksine, aynı zamanda siyasi "üretim araçları"ndan da mahrum bırakılmış olduklarını tespit etmek, "oligarşinin tunç yasası"na muhafazakâr düşüncenin bahşettiği evrensel geçerliliği reddetmektir: İktidarın temsilcilerin elinde toplanması, bu mülksüzleştirmenin ve onun teşvik ettiği koşulsuz teslimiyetin –ki eğitimin yaygınlaşmasıyla, siyasi kanaatin üretim araçlarına erişimi arttıkça, o da zayıflamaya mahkûmdur– bir sonucundan ibarettir.

kelini elinde bulundurma iddiasındaki kurum olan Kilise'ye karşı geliştirilen "kanaat" fikri ile tüm kanaatlerin –kim üretmiş olursa olsun– birbirine eşit olduğunun olumlanması olan ona bağlı "hoşgörü" fikri, her şeyden önce yeni ortaya çıkan *bağımsız küçük kültürel üreticiler*, yani yazar ve gazeteciler için özgür üretim hakkının talep edilmesini ifade ediyor; uzmanlık alanlarının ortaya çıkışına ve yeni kültürel ürünlere yönelik bir pazarın, daha sonra da basının ve gerçek anlamda siyasi kanaat üretiminin aracıları olan partilerin gelişimine paralel olarak, bu üreticilerin rolü de artıyordu. Yalnızca Fransa'da, Üçüncü Cumhuriyet'in kimi kurucuları arasında, Aydınlanma'nın mirası olan kişisel kanaat veya görüş fikri, genel oy hakkının temsil etmesi beklenen yargıya evrensel erişimi gerçekten temellendirmek için gerekli olduğu varsayılan laik ve zorunlu eğitimle açıkça ilişkilendirilmiştir. Başlangıçta genel oy hakkının hem lehtarları hem de aleyhtarları için gayet açık olan eğitim ile kanaat arasındaki bu ilişki, zamanla unutulmuş ya da bastırılmıştır.

Bu başlangıcın barındırdığı varsayımlar bütün siyasi düşüncenin ve pratiğin dayanağı olan "demokratik" *doksa*'da yaşamaya devam etmektedir. Bu *doksa*, siyasi olarak kavranan bir probleme açıkça dile getirilmiş bir yanıt vermek için, siyasi tercihi bir yargıya, üstelik –sözgelimi, *ethos*'un pratik şemalarını değil– açıkça siyasi ilkeleri hayata geçiren *salt siyasi* bir yargıya dönüştürür. Bu da yurttaşların hepsinin, siyasi meseleyi olduğu haliyle saptamak, onu anlamak ve çıkarlarına uygun olarak yanıt vermek ve bunu da çıkarlarına göre uyarlanmış siyasi ilkelerden türetilen tercihlere uygun bir yanıtla yapmak için gerekli olan siyasi üretim araçlarına eşit derecede hâkim olduğunu varsaymak demektir. Sorgulanan herkesi, ayrım gözetmeksizin, "kişisel bir kanaat" üretmeye (soru çizelgelerine serpiştirilen bütün o "sizce", "size göre", "peki siz ne düşünüyorsunuz?" ifadelerinde açıkça görüldüğü gibi) veya kendi imkânlarıyla, *kimseden yardım almadan*, birkaç hazır seçenek arasından seçim yapmaya çağıran kamuoyu yoklaması, siyaset bilimi *doksa*'sının kurucu varsayımlarını gün yüzüne çıkarır (aşikârlığıyla o kadar iyi korunan bir *doksa*'dır ki bu, demokratik bilinçdışının varsayımları herhangi bir kuramsal sorgulamaya tabi tutulduğunda, derhal demokrasiye bir saldırı olarak suçlanabilir). Kamuoyu yoklaması ay-

rıca, yanıt vermeme oranlarındaki farklı ekonomik ve bilhassa kültürel değişkenlere bağlı farklar üzerinden, bu şeklen evrensel hakkı gerçekleştirme imkânını herkese vermediği halde herkesin kişisel kanaat konusunda eşit hakkı olduğunu kabul etmesiyle, istememiz ya da bilmemiz gerekmeksizin ürettiğimiz bilgisizliğin simgesel sonuçlarını gözlemlemeye olanak verir.

Bütün siyasi düşünceyi ve eylemi destekleyen entelektüel ve tam anlamıyla skolastik yanılsama, bu durumda akademik "kişilik" ve kişisellik kültü ve kültürünün yol açtığı sonuçlarla da ikiye katlanır. Üstelik tedrisata ilişkin yargıların altında yatan etik ve estetik *doksa*'nın kalbinde "kişisel" olduğu varsayılan şeylerle ("kişisel fikirler", "kişisel tarz", "kişisel görüşler") kişisel olmayan her şey (Heideggerci "herkes" – *On*, sıradan, önemsiz, kolektif, başkasından alınmış) arasındaki karşıtlığın yattığını ve bu karşıtlığın varlıklı ile yoksul arasındaki karşıtlığın etrafında organize olan bir diğer kümeyle birlikte, bütün simgesel düzenin (bir yanda nadir, seçkin, seçilmiş, biricik, münhasır, farklı, orijinal, kıyaslanamaz ile diğer yanda alelade, bayağı, banal, herhangi, sıradan, ortalama, alışılageldik arasındaki bütün o ayrının ve buna bağlı parlak ile donuk, ince ile kaba, rafine ile ham, yüksek ile alçak arasındaki bütün ayrımlarla) temelinde yatan paralel karşıtlıklar sistemine dahil olduğunu göstermek hiç de zor olmaz. Gide'in "kişisel olandan başka hiçbir şeyin kıymeti yok" sözü yalnızca edebiyat için geçerli değil. "Kişisel kanaat"e sahip olma iddiasının büründüğü farklı –bilhassa burjuva ve küçük burjuva– biçimlerin (başka yerlerde analiz ettiğim) inceliklerini bir kenara koyarak yalnızca şunu belirtmek istiyorum: Evrensel düşünürün bütün insanlara evrensel erişim atfetmesinin aracı olan entelektüalist evrenselciliğin kökleri, bu durumda, kişisel kanaate olan fevkalade seçkinci inançta yatar ve bu inancın "aydınlanmış yargı"ya erişimin evrenselliğine olan inançla birlikte var olabilmesinin tek yolu, bu özel ve seçkin kanaate erişim koşullarının muazzam bir biçimde bastırılmasıdır.[13]

13. "Kanaat" üzerine farklı kendiliğinden "felsefeler" hakkında bkz. P. Bourdieu, "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16 Eylül 1977, s. 55-89.

(Hem toplumsal gerçekliği hem de "bilim" ile bilimin bilinçdışını ilgilendiren bu "keşif" 1960'ların başında Cezayir üzerine ilk çalışmalarımda yapmış olduğum "keşif"le ilişkilendirilirse, kanaate erişim gibi, aydınlanmış ekonomik tercihe, satın alma, borç alma ya da tasarruf edimine erişimin de ekonomik olanaklılık koşullarına sahip olduğu, özgürlük ve "rasyonellik" bakımından eşitliğin her iki durumda aynı oranda kurmaca olduğu kolaylıkla görülür. Aslında, şimdi'yi minimum düzeyde güvence altına alan sabit bir iş ve düzenli asgari gelirle sağlanan belirli bir ekonomik güvence düzeyinin altında, ekonomik faillerin geleceği güvenceye alabilmek için belirli bir çaba gerektiren davranışların çoğunu –örneğin kaynakların zamana yayılan bir biçimde akıllıca yönetimi, tasarruf, ölçülü kredi kullanımı ya da doğurganlığın kontrolü– ne tasarlayabileceğini ne de gerçekleştirebileceğini ampirik olarak göstermeyi başarmıştım. Bu demektir ki rasyonel kabul edilen ekonomik davranışa erişimin ekonomik ve kültürel koşulları vardır. Ekonomi bilimi, aslında tipik bir ekonomi meselesi olan bu koşullar sorusunu soramadığından, dünyaya ve zamana ilişkin ileriye dönük ve hesaplamacı eğilimi, son derece kendine has bir bireysel ve kolektif tarihin ürünü olduğunu bildiğimiz halde, doğal bir veri, doğanın evrensel bir armağanı olarak ele alır.[14])

Aklın ortaya çıkışının tarihsel koşulları vardır. Bilimsel bir iddiası olsun olmasın, bu koşulların unutulmasına ya da kasten unutturulmasına dayanan her temsil, tekellerin en haksızını, yani evrenselin tekelini meşrulaştırma eğilimindedir. O halde, evrensele erişimin koşullarını gözardı eden soyut bir evrenselciliğin avukatları (evrenseli sahiplenme koşullarını fiilen tekellerine almış olup üstüne üstlük tekellerini meşrulaştırma hakkını da kendinde gören cinsiyet, etnik köken veya toplumsal konum bakımından ayrıcalıklı olanlar) ile sinik ve acı bir göreciliğin taraftarları, bunların çapraz ateşinde kalmak pahasına da olsa, aynı şekilde reddedilmelidir. Uluslar arasındaki ilişkilerde olduğu kadar ulus içi ilişkilerde de soyut evrenselcilik genellikle yerleşik düzeni, hüküm süren güç ve ay-

14. P. Bourdieu ve diğ., *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris-Lahey, Mouton, 1964.

rıcalık dağılımlarını –diğer bir deyişle, heteroseksüel, (beyaz) Avrupa-Amerikalı, burjuva erkeğin egemenliğini– haklı çıkarmaya yarar ve bunu tarihsel olarak gerçekleşmesinin ekonomik ve toplumsal koşullarından koparılmış soyut bir evrenselin (demokrasi, insan hakları, vs.) biçimsel gereklilikleri adına veya, daha da kötüsü, her tikelcilik talebini ve dolayısıyla damgalanmış bir tikellik temelinde oluşmuş (kadınlar, geyler, siyahlar, vs.) ve kendilerini daha kapsamlı toplumsal birimlerden ("ulus", "insanlık") yalıtmakla suçlanan tüm "topluluklar"ı gösterişli bir biçimde kınamak adına yapar. Öte yandan evrensele, hakikatin ve özgürleşmenin, tek kelimeyle *Aufklärung*'un (Aydınlanma) değerlerine olan her türlü inancın, hakikati ve evrensel değerleri olumlamanın, bütün iman bildirilerini bir hegemonyayı sürdürmeye yönelik ikiyüzlü aldatmacalar olarak gören temel bir görecilik biçimi adına kuşkucu veya sinik reddi, şeyleri olduğu gibi kabul etmenin bir yolu olup, kendine radikalizm havası verebildiğinden bir anlamda daha tehlikelidir.

Aksi doğru gibi görünse de, *hem* soyut evrenselciliğin gizemleştirici riyakârlığına *karşı*, *hemde* evrenselci vaazın ve (sahte) nihilist yıkıcılığın her ikisinin de unuttuğu ve her gerçek hümanizmin ilk hedefi olan evrensele erişim koşullarına evrensel erişim *için* savaşmakta bir çelişki yoktur. *Aufklärung*'un daimi bir *Aufklärung*'unun koşulu olan biçimsel olarak evrenselci eleştirinin eleştirisi, bütün kavimmerkezciliklerin kaynağında olan tikel durumu evrenselleştirme eğilimi bu durumda tamamen cömertlik ve erdem kisvesine büründüğünden, çok daha zorunludur. Sözlü evrenselciliğin asimilasyoncu ilhakının ima ettiği *evrenselin emperyalizmi*, skolastik gerekliliklerin evrenselleştirilmesi vasıtasıyla, bu gereklilikleri yerine getirmenin araçlarında benzer bir evrenselleştirme söz konusu olmaksızın, aynı ulusun kalbindeki egemenlik ilişkilerinde kendini gösterebilir. Eğitim kurumu, kültürel yasanın az çok evrensel bir kabulünü dayatabildiği ölçüde, ona biat etmek için gereken evrensel edinimlerin bilgisini hiç de o denli yaygın ölçüde dağıtamadığı halde, epistemokratik sosyodiseye[15] aldatıcı ama toplumsal olarak son derece güçlü bir temel kazandırır.

15. Toplumun, yerleşik düzenin gerekçelendirilmesi anlamında.

İlhakçı şiddet hâkim ulusların siyaset, hukuk, bilim, sanat veya edebiyat bağlamında kendi kendilerine (dolayısıyla boyundurukları altındakilere) ve başkalarına dayatabildiklerinin üretim ve alımlama koşullarına eşitsiz erişime sahip devletler ve toplumlar arasındaki simgesel tahakküm ilişkilerinde de kendini gösterebilir. Her iki durumda da, üstü kapalı bir biçimde norm olarak tesis edilen hâkim olma tarzı, insanlığın özünün gerçekleşmiş hali olarak (her türlü ırkçılık özcülüktür), tarihsel ayrımcılıktan doğan tikellikleri –bazılarını (eril, beyaz, vs.) işaretlenmemiş, nötr, evrensel sıfatlar olarak, bazılarını da damgalanmış, olumsuz "doğalar" olarak– oluşturan evrensellik sayesinde kendini doğalmış gibi öne sürer. Bir "zihniyet"e ("ilkel", "dişi", "işçi sınıfı"), yani bir doğaya (bazen bu doğallaştırmanın kurbanları tarafından da, hayret verici bir biçimde, bu şekilde savunulurlar) ya da tarihsel niteliği silinmiş bir yarı-doğaya bağlı eksiklikler olarak tanımlanan tahakküme uğrayanların ayırt edici özellikleri ("siyah", günümüzdeyse bilhassa "Arap"), tahakküm ilişkileriyle belirlenmiş bir toplumsal ve bireysel tarihin özelliklerine atfedilmez.

Sebep ve sonuçların basit bir tersinmesiyle, tabi kılındığı mülksüzleştirmelerin, sakatlanmaların ya da yoksunlukların sorumluluğunu onun doğasına atfetmek suretiyle "kurbanı suçlamak" mümkün olur. Verilebilecek binbir örnek arasından, ki bunların en çarpıcıları kuşkusuz sömürgeciliğin ortaya çıkardıklarıydı, Otto Weininger'in bir incisinden özellikle bahsetmek gerekir. Weininger, Kantçı felsefe yapma iddiasındaki bir çalışmasında, Yahudileri ve kadınları *Aufklärung* projesinin maruz kaldığı heteronomi ve kargaşa tehdidinin en habis somutlaşmaları olarak betimliyordu: Soyadını ve bu ada bağlılığı "insan kişiliğinin zorunlu bir boyutu" olarak kabul ederek, kadınları kolayca kendi adlarını bırakıp kocalarının adını almakla eleştiriyor ve, büyük bir vakarla, "kadın özü itibariyle isimsizdir zira, doğası itibariyle, kişiliksizdir"[16] sonucuna varıyordu. Burada ırkçı nefretin bütün yanlış akıl yürütmelerinin bir modelini gö-

16. Bkz. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung* (Münih, Matthes & Seitz, 1980), akt. E. L. Santner, *My Own Private Germany. Daniel Paul Schreiber's Secret History of Modernity* (Princeton, Princeton University Press, 1996), s. 141-42.

rüyoruz; bunun örneklerini, her gün, kendilerine biçilen kaderin sorumlusu ilan edilen ya da gerçekte kendilerinden esirgenen evrensellik haklarını talep etmek için harekete geçtikleri anda "evrensel" in düzenine geri çağrılan bütün tahakküme uğrayan ve damgalanmış gruplara, kadınlara, eşcinsellere, siyahlara, göçmenlere, mülksüzlere ilişkin söylem ve pratiklerde bulabiliriz.

Pascal bizi "iki aşırılığa: aklı dışlama, akıldan başkasını tanımama"ya[17] karşı uyarır. Tarihte uzun tarihsel mücadeleler sonunda tesis olunmuş bir nebze akıl, önce akıl yürüten aklın fanatizmi ile onun gerekçelendirdiği ve, Hegel'in dediği gibi, irrasyonalizmi doğuran güç istismarının durmaksızın eleştirilmesiyle; sonra ve özellikle de, etkili olmak için, göreceğimiz gibi, argümanların gücünden başka güç bilmeyen ve tanımayan rasyonel bir diyaloğun düzenli meydan okumalarıyla sınırlanamayacak bir akıl *realpolitiğinin* mücadeleleriyle savunulmalıdır.

Saf Bir Hazzın Saf Olmayan Koşulları

Skolastik yanılsamanın üçüncü boyutu, en saf ifadesini Kant'ın beğeni yargısının olanaklılık koşullarını sorguladığı ve bu yargının toplumsal olanaklılık koşullarına değinmeden geçtiği bir metninde bulan estetik evrenselciliktir. Bunlar, "çıkar gütmeyen duyusallık oyunu" veya "duyumsama yetisinin saf kullanımı", kısacası duyusallığın aşkınsı denilen kullanımının varsaydığı koşullardır. Estetik haz, Kant'ın deyişiyle "herkes tarafından duyulması *gereken* saf haz", "saf" denilen eğilimin oluşabileceği koşullara erişimi olanların ayrıcalığıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, iki grup koşula dayanır: Bir yanda, uzun bir evrimin sonunda, özerk bir evrenin, ekonomik ve siyasi kısıtlarından kurtulmuş ve kendi kendine koyduğu yasadan, yani son kertede kendinden başka amacı olmayan sanatın yasasından başka yasa bilmeyen sanatsal alanın ortaya çıkışı; diğer yanda ise, toplumsal dünyada "saf", yani "saf estetik" hazza erişim sağlayan "saf" eğilimin –bilhassa aile veya okul eğitimiyle– oluşmasına ve bu eğilim oluştuktan sonra hayata geçirilerek koru-

17. Pascal, *Pensées*, Br. 253.

nabilmesine ve sürdürebilmesine elverişli konumların işgali. (Bu arada, bir yanda hesabı ve öngörüyü olanaklı kılmaya, hesap ve öngörü eğilimlerinin gelişimini ve gerçekleştirilmesini kolaylaştırmaya uygun ekonomik bir kozmosun varlığı –ki bunlar işlemesinin koşuludur– ile diğer yanda ileriye dönük ve hesaplamacı eğilimlerin oluşup hayata geçebileceği ve dolayısıyla güçlenebileceği koşullara erişimi varsayan rasyonel veya aydınlanmış ekonomik tercih hakkında da birebir aynısını söylemek mümkündür.)

Aslında her estetik düşünümün çıkış noktası kuşkusuz biraz bayağı olan istatistiktir; yani müzeye gitmeye ilişkin matematiksel olasılığın doğrudan eğitim seviyesine, daha doğrusu okulda kaç yıl geçirildiğine bağlı olduğunu, okulda –en azından Fransa'da– gerçek anlamda sanatsal bir eğitime çok az yer verildiğini, bunun da skolastik durumun özel bir sonucu olduğunu varsaymaya zorladığını söyleyebiliriz. Bu tartışılmaz veri, adeta sanatsal alanın kurucu bakış açısının (*nomos*) kurumsallaşmış hali olan müze dediğimiz o ayrı, kutsal ve kutsallaştıran mekânlarda sergilenen, sanat eserleri olarak takdis edilmiş nesneler karşısında estetik bir haz arama ve deneyimleme eğiliminin doğal veya evrensel bir tarafı olmadığını bize hatırlatır. Özel koşulların ürünü olan bu eğilim esasında bazı ayrıcalıklı kişilerin tekelindedir (her ne kadar, "göz" mitiyle, güzelliği takdir etme kapasitesinin ve toplumsal gerçekleşme koşullarıyla karşılaşabilen ya da karşılaşmayan estetik haz duyma potansiyelinin birkaç kişiye ayrılmasını meşrulaştırabilecek hiçbir şey olmasa da).

Platon'dan Heidegger'e kadar düşünce, sanat veya ahlak bağlamında seçilmişler ile dışlanmışlar arasındaki farkı, az çok açık bir sosyodiseyle meşrulaştırmak suretiyle, kuramsal olarak onaylayan gerçek anlamda aristokratik geleneğin aksine, evrenselci hümanizm görünürde herkesin insanlığın evrensel kazanımlarına erişme hakkı olduğunu kabul eder ama evrenselliği içindeki "özne"nin nitelemesi olarak da (bilimsel, etik veya estetik) tikelliği içindeki bilgili "özne"nin deneyiminin analitiğini öne sürer: O halde aynı zamanda farkı da onaylar ama bunu daha gizli kapaklı bir biçimde, onu olanaklı kılan toplumsal koşulların basitçe atlanmasıyla yapar ve bu suretle de unutulmuş veya gözardı edilmiş koşulların avantajını görmüş olan pratiği olası her pratiğin normu olarak belirler. Bu onaya karşı

çıkılması ihtimali yok gibidir: Bu veya başka bir alanda sahip oldukları tikellik tümellik olduğu için kendilerini evrensel hissetme ve bu denli kusursuz bir biçimde cisimleştirip çoğu zaman –farkı belli etme ya da koruma kaygısıyla birlikte var olabilen kültürel bir havarilikle– bilhassa kendi kendilerine gerekçelendirdikleri bu evrenselin evrensel olarak kabul görmesini isteme hakkını kendinde görenleri tatmin etmekten başka bir işe yaramaz. Fakat aynı zamanda, paradoksal bir biçimde (bu konularda istesek de istemesek de çok az "direniş" vardır), evrensele erişim koşullarından dışlandıkları için çoğu zaman (okul sayesinde) evrensel norm olarak kurulmuş, dolayısıyla talep ve eksikleri yaratan yürürlükteki yasayı kendilerini, en azından bazı durumlarda, yoksun olmasa da mülksüzleşmiş, hatta sakatlanmış ve bir biçimde azalmış hissedecek denli içselleştirmiş olanlar tarafından da kabul edilecektir.

Kant'a göre beğeni yargısını teşkil eden bu "evrensel olarak geçerli olmak iddiasındaki" yargının çok özel toplumsal olanaklılık koşullarını anımsamak, onun evrensellik iddialarını ve aynı suretle Kantçı estetiğinkileri de sınırlandırmayı zorunlu kılar. Bu estetiğe belirli tarihsel toplumların belirli kültürlü "özneleri" için erişilir olan estetik deneyimin yarı fenomenolojik analizi adına sınırlı bir geçerlilik bahşedilebilirse eğer, hemen eklemek gerekir ki onun kendi tarihsel olanaklılık koşullarını, yani kendi sınırlarını unutarak gerçekleştirdiği tikel durumun bilinçdışı evrenselleştirilmesinin sonucu, sanat yapıtının (ya da dünyanın) özel bir deneyiminin her tür olanaklı estetik deneyimin evrensel normu olarak kurulması ve ona erişim ayrıcalığı olanların sessizce meşrulaştırılmasıdır.

Halka bir "estetik" ya da bir "popüler kültür" atfetmeye yol açan popülist estetizm de yine skolastik yanılsamanın –kuşkusuz en beklenmedik– sonucudur: Skolastik bakış açısını sessizce evrenselleştirirken, gerçekte bunun olanaklılık koşullarının evrenselleştirilmesine yönelik en ufak bir niyet taşımaz. "Saf" bir estetik yargının varsaydığı pratik çıkarların askıya alınmasının toplumsal koşullarına dikkat etmeyerek, estetik bakış açısını olanaklı kılan bu ekonomik ve toplumsal ayrıcalık bütün erkeklere ve kadınlara, sessizce ima etmek suretiyle –ama yalandan ve yalnızca *kâğıt üzerinde*– atfedilir. Esasında bir yandan bazılarına layık görülen insanlık dışı varoluş

koşullarını dile getirirken (veya eleştirirken) diğer yandan bunlara maruz kalanlara "kültür" veya "estetik" gibi mefhumlara içten içe işlediğimiz –çünkü onlara toplumsal olarak işlenmiş olan– çıkar gütmeyen bir tutum benimseme kapasitesi gibi insani potansiyellerin tam gerçekleşimini –çelişkiye düşmeksizin– atfetmek imkânsızdır.

Takdire şayan *rehabilitasyon* kaygısını anlayabiliriz: Sözgelimi en yoksul amatörlerin bilhassa ailevi yaşamın kutsal anlarını yüceltmek için ürettikleri görünürde en geleneksel ve basmakalıp fotoğraf karelerinin ya da sanatsal bir iddiası olan fotoğraflara getirdikleri şaşkın veya öfkeli yorumların tutarlı ama Kantçı estetiğin taban tabana zıddı olan ilkelere boyun eğdiğini göstermeye çalışırken (ki bu onlardan, tırnak içinde olmadıkça, bir estetik olarak bahsetme hakkını vermez) beni harekete geçiren de muhtemelen bu kaygıydı.[18] William Labov'un siyah getto gençlerinin dilinin Harvard öğrencilerinin laf cambazlıklarıyla ve örtmecelerle bezeli, bazen anlaşılmaz olan konuşmaları kadar rafine teolojik analizler getirebileceğini gösterme çabasında da aynı kaygı söz konusuydu.[19] Fakat bu durum, sözgelimi seçkin okulların öğrencilerinin dilinin aksine, Harlem gençlerinin yaratıcı ve son derece renkli, dolayısıyla yoğun bir estetik tatmin yaşatmaya uygun olan dillerinin akademik piyasalarda ve başta iş görüşmeleri olmak üzere bütün benzer toplumsal durumlarda tamamen değersiz olduğunu görmezden gelmeye yol açmamalıdır. O kadar da kolay görelileştirilemeyen hiyerarşileriyle toplumsal dünya, göreci değildir...

"Popüler kültür" kültü çoğu zaman işçi sınıfı pratiklerini barbarlığa ya da bayağılığa indirgeyen sınıf ırkçılığının sözlü ve etkisiz, dolayısıyla da sahte devrimci bir tersine çevrilmesinden başka bir şey değildir: Bazı kadınlık yüceltmelerinin erkek egemenliğini pekiştirmekten başka bir şey yapmaması gibi, işçi sınıfını yüceltir gibi yaparken yoksunluğu bir tercihe veya isteğe bağlı bir gerçekleşime dönüştürmek suretiyle onu olduğu şeye hapsetmeye veya daha da batırmaya katkıda bulunan "halka" saygı duymanın son derece kon-

18. Bkz. P. Bourdieu ve diğ., *Un art Moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit, 1965 (2. Baskı, 1970).

19. W. Labov, *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, çev. A. Kihm, Paris, Minuit, 1978.

forlu olan bu yolu, yıkıcı ve paradoksal bir cömertlik gösterisinin bütün avantajlarını sunarken, bir tarafı kendi seçkin yıkıcılığını massedebilen gerçekten kültürlü kültürleri (veya dilleri) ile, diğer tarafı da her tür toplumsal değerden yoksun ya da basit bir kuramsal yazı sahtekârlığıyla yalandan rehabilite edilen şiddetli değersizleştirmelere maruz kalan kültürleri veya dilleriyle (örneğin Labov'un bahsettiği *broken English*) olmak üzere, her şeyi olduğu gibi bırakır.

En yoksulları hedef alan "kültürel politikalar" iki tür riyakârlık arasında gidip gelmeye mahkûmdur (bunu bugün etnik azınlıklara, bilhassa göçmenlere layık görülen muamelelerde açıkça görürüz): Bir yanda mülksüzler, büyük oranda dayatılan ve maruz kalınan, böylelikle de "tercih" olarak kurulan "kültürel" tikelliklere ve tikelciliklere yönelik küçümseyici ve etkisiz bir saygı adına (sözgelimi, belirli bir muhafazakârlığın "farklara saygı" mefhumunu kullanma şekli ya da bazı Amerikalı getto uzmanlarının eşsiz bir icadı olan "yoksulluk kültürü" mefhumu), kısıtlı olasılıklarını gerçekleştirmenin hakiki araçları kendilerine sunulmadığından, içinde bulundukları duruma hapsolurlar; diğer yanda da (bugün tedrisat kurumunun yaptığı gibi) aynı gerekler evrensel olarak dayatılırken bunları yerine getirmenin koşullarının da bir o kadar evrensel olarak paylaştırılması umursanmadığından, kaydetmek ve onaylamakla yetinilen eşitsizliğin meşrulaştırılmasına katkıda bulunulur ve üstüne üstlük, bilhassa da okulda, biçimsel eşitlikteki gerçek eşitsizliğin etkileriyle ilişkili simgesel şiddet uygulanır. (En azından modern devletlerde, tahakküme uğrayanların gerçek kültür gibi bir şeyi, yüceltmek amacıyla, yeniden sahiplenmeleri olasılığının, kültürel dayatma ve kültürsüzleştirme kuvvetlerinin –ki kitle iletişim araçlarının işbirliğiyle, merkezi kültüre kapsamlı bir erişim olanağı sunmadığı halde marjinal kültürel gelenekleri yok etme konusunda oldukça etkili olan eğitim kurumu bunların başında gelir– etkisiyle tamamen kaybolduğunu bildiğinizde ise, bu tespit iyice iç karartıcı bir hal alır.)

O halde, güzellik deneyiminin gözardı edilmiş veya bastırılmış toplumsal olanaklılık koşullarının ve onun gerçek evrenselleştirilmesinin koşullarının unutulması, evrenselci düşünürün evrensellik iddiasındaki kendi estetik deneyiminin son derece özel ve ayrıcalıklı toplumsal koşullarına olan sessiz bağlılığını göstermek için kendi

başına yeterlidir. Fakat *Yargı Yetisinin Eleştirisi* daha dolaysız, başka bir itirafta bulunur: Yalnızca *lectores*'in kendiliğinden işbirlikçi yorumu tarafından fark edilen estetik yargı kuramının katı mimarisi gizli bir söylem, evrenselliğin bütün sıfatlarını haiz olan "saf" beğeninin salt duyumsanabilir antitezi olan "barbar zevk"ten, "dil, damak ve boğaz zevki"nden duyulan dehşetin dile getirildiği skolastik bilinçdışının söylemini barındırır. Belki de ancak evrenselciliğin en bariz inkârlarına (ki derhal tikelci muhalefet olarak eleştirilirler) karşı etkili itirazların yükseldiğini gördükleri zaman evrenselciliği savunmaya girişenlerde de benzer ve görünürde bir o kadar paradoksal bir itirafın söz konusu olduğunu görmek gerekir.

Aklın Belirsizliği

Evrenselin oluştuğu evrenlerin toplumsal ortaya çıkış koşullarını anımsamak, ilk *Aufklärung*'un naif evrenselci iyimserliğini paylaşmaktan bizi menetmeye yeter: Aklın ortaya çıkışı, zamanla teoride evrensel ama pratikte birkaç kişinin tekelinde bulunan düşünce ve eylem tarzlarının icat edildiği ayrıcalığa dayalı toplumsal mikrokozmosların kademeli olarak özerkleşmesinden ayrı düşünülemez. Bundan doğan belirsizlik, yerli barbarlık olan "bayağılığa" yönelik aristokratik horgörünün ve evrenselci ahlakçılığın, yani egzotik veya yerli olsun koşulsuz bir "insanlığa" yönelik koşulsuz cömertliğin aynı anda veya birbiri ardına benimsenebilmesini de açıklamaktadır.

Tahakkümde bulunan uluslar ile tahakküme uğrayan uluslar – veya merkezi devletle, onun diline ve kültürüne, vs. bağlı vilayetler veya eyaletler–arasındaki ilişkide de aynı belirsizlik söz konusudur. Böylece, Fransız devletini (Medeni Kanun, metrik sistem, ondalıklı para birimi ve daha onlarca "rasyonel" buluşla) çağdaşı olan ulusların çoğundan üstün bir evrensellik derecesine taşıyan 1789 devrimcileri, evrenselci inançlarını derhal milli (veya milliyetçi) bir devlet ile onun ileri gelenlerinin hizmetine sunulmuş bir evrenselin emperyalizmine adamışlardır. Dolayısıyla da Kant gibi mesajın parlak yönüne duyarlı olanların evrenselci coşkusu ya da Herder'in kuramcısı kesildiği tepkisel milliyetçilik gibi birbirine zıt tepkilere yol açabilmişlerdir. Her halükârda, ulus hakkındaki gerici esrarın evrenselci

görüş için en antipatik tarafları ve buna çoğu zaman eşlik eden irrasyonalist *pathos*, evrenselin emperyalizminin temsil ettiği belirsiz saldırganlığa çarpık bir karşılık (bugünkü karşılığı belirli bir İslamcı köktendincilik olabilir) olarak görüldüğünde daha iyi anlaşılır.

Aydınlanmanın obskürantizmi, bütün geleneksel inanç ifadelerine kapalı olan ve –sözgelimi köktendinciliğin kimi eleştirilerindeki şiddet refleksinin gösterdiği gibi– en az eleştirdikleri şey kadar opak ve müphem olan bir akıl fetişizmi ve evrensel fanatizm biçimini alabilir. Fakat akıl, her şeyin ötesinde, bir ayrıcalıkla ve özellikle de kendisinin farkında olmayan bir ayrıcalıkla olanaklı kılındığı ölçüde, potansiyel olarak bir güç istismarı içerir: *Skhole*'ye dayanan ve tahakküm çalışmasının işbölümünde (bilhassa tedrisat kurumuyla olan bağları vasıtasıyla) nesnel olarak rol oynayan (hukuki, bilimsel, vs.) alanlarda üretilen aklın, daima (kültürel veya enformasyonel) sermaye gibi işlemesine ve üretiminin ekonomik ve toplumsal koşulları bilinmediği müddetçe aynı zamanda da simgesel sermaye gibi işlemesine ve dolayısıyla hem maddi ve simgesel bir kazanç kaynağı hem de tahakküm ve meşrulaştırma aracı olarak işlemesine yol açan bir seyrekliği vardır. Hatta (Freud ve Weber'in anladıkları iki anlamda birden) *rasyonalizasyonla*, daha doğrusu, sosyodisenin en üst derecesi olan evrenselleştirmeyle, en âlâ meşrulaştırma biçimini sunar: Skolastik ayrımı opak ve zorunlu bir simgecilik bariyeriyle cisimleştiren ve herhangi evrensel bir x için geçerli önermeler yazmaya olanak veren hukuki veya matematiksel biçimselleştirme, en rasgele içeriğe dahi en karşı konulmaz evrensellik havasını verebilir.

(İçimde uyuklayan *homo scholasticus*'un John Rawls'un kuramsal yapıtına duyabileceği saygıya rağmen, "mantığın şeyleri"nin "şeylerin mantığı"nı[20] fazlasıyla bariz bir biçimde gölgelediği ya da ezip geçtiği biçimsel bir modele katılmam mümkün değil. Aslında,

20. J. Rawls, *Théorie de la justice* (*A Theory of Justice*, Harvard, 1971), çev. C. Audard, Paris, Seuil, 1987; Türkçesi: *Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, çev. Mehmet Kocaoğlu, İstanbul, İmaj, 2014. Dile getirilmiş farklılıkların ötesinde, Rawls ile Habermas'ı birleştiren derin ortaklığa dair bir fikir edinmek için bkz. J. Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason – Remarks on Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, 1995, no. 3, s. 109-31.

daha önce de defalarca söylendiği gibi, Rawls'un temel özgürlüklerin önceliğini savunan savının dogmatik niteliğinin, orijinal konumu paylaşanlara gerçekte kendi idealinden başkası olmayan gizli bir ideali, yani Amerikan demokrasisinin ideal bir vizyonuna inanan bir *homo scholasticus*'un idealini atfetmesinden ileri geldiği açıktır.[21] En önemlisi de, yazar ile okurlarının toplumsal sözleşmenin –bilhassa sözleşmenin taraflarını ilgili toplumsal özellikler hakkında her türlü malumattan mahrum bırakan, kısacası, neoklasik kuramların sunduğu modele uygun biçimde bunları birbiriyle değiştirilebilir bireyler durumuna indirgeyen sözleşmenin– varsayımlarına ilişkin bu analizdeki skolastik varsayımların kabul edebilmeleri için karşılanması gereken koşulları unutmak mümkün müdür? Zaten oldukça gerçekdışı olan bir siyasi problemi, Rawls'a (çoğu ait oldukları kuramsal gelenekler arasındaki ayrılıklara atfedilebilecek görünürdeki uyuşmazlıklarına rağmen) çok yakın olan Habermas'ın yaptığı gibi, rasyonel bir etik problemine indirgemeye meyleden tipik olarak skolastik nitelikteki bu nevi bir zihinsel deneyime kararlı ve yarı oyuncul bir bağlılıktan başka bir şey göstermek imkânsızdır: Onayını almak zorunda olduğumuz ama –hipotez olarak kabul edelim ki– zevklerini, yeteneklerini ve çıkarlarını, alacakları toplumsal konumu ya da içinde yaşayacakları toplumu hiç bilmediğimiz kişilerle toplumsal ve ekonomik kurumlar organize etmeye çalıştığımızı hayal edebilir miyiz? Üstelik Rawls'un "cehalet örtüsü" dediği şeyin –yani bir adalet kuramının normalde tam bir tarafsızlığın karşıtını hipotez olarak hiç bilmediğimiz bir durumda ne gibi haklarımızın ve işbirliği kurallarımızın olacağını söylemesi gerektiği fikrinin– John Rawls'un düşünce tarzını borçlu olduğu ekonomik ortodoksinin, bazen bilmeyerek de olsa, dayandığı –sonuçta gayet kullanışlı olan– soyutlamanın güzel bir örneğidir.)

Devlet soyluları, sosyodiselerinin kaynağını Okul'da ve –yeterliliklerinin teminatı olduğu varsayılan– tedrisat unvanlarında bulur. XIX. yüzyıl burjuvazisi meşruiyetini ve vicdani rahatlığını, "(daha iyisini) hak eden yoksul" (*deserving poor*) ile basiretsizlikleri ve ah-

21. Bkz. H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and its Priority", haz. N. Daniels, *Reading Rawls*, New York, Basic Books, 1975, s. 238-59.

laksızlıkları sebebiyle ahlaken mahkûm edilen diğerleri arasındaki ayrıma dayandırıyordu. Devlet soylularının da kendi "yoksulları" (veya, günümüzdeki deyişle, "dışlanmışları") vardır: Bunlar geçim kaynağı olduğu gibi var olmayı gerekçelendirmenin de aracı olan çalışma hayatının dışına atılmıştır; bundan böyle kimin seçilip kimin dışlanacağını belirlemesi ve gerekçelendirmesi gereken şey adına, diğer bir deyişle, rasyonel ve evrensel usuller uyarınca yalnızca Okul tarafından temin edilmesi beklenen varlık sebebi ve muktedir olma sebebi olan yeterlilik adına (bazen kendi gözlerinde de) mahkûm edilmiştir. "Allah vergisi" yetenek miti ile zekâ ırkçılığı, bilinen etik veya siyasi angajmanlardaki farklarının ötesinde bütün tahakkümde bulunanlar tarafından yakinen yaşanan bir sosyodisenin kalbinde yer alır ve (tedrisat açısından ölçülen) "zekâ"yı meşruiyetin en yüce ilkesi haline getirir; yoksulluk ve başarısızlığı da –her şeyin başarıya endeksli olduğu bir "performans" medeniyetinde– artık tembelliğe, basiretsizliğe ya da ahlaksızlığa değil, aptallığa atfeder.

Akıl ülküsünü yükseltmek için anlama yetisinde reform yapmak isteyen ama sadece rasyonel vaaz vermenin gücüne bel bağlayan her türlü proje, skolastik yanılsamanın esiri olmaya mahkûmdur. O halde aklın tatbikinin toplumsal koşullarını ve entelektüel etkinliğin kurumsal temellerini savunmaya ve aklı tarihte gerçekleşmesinin koşulu olan araçlarla donatmaya adanmış bir siyasi mücadelenin özel formu olan evrenselin bir *realpolitiğine* başvurmak gerekir. Evrensele erişimin toplumsal koşullarının eşitsiz dağılımını dikkate alan –ki bu hümanist vaazlara meydan okumak ya da bunları reddetmek demektir– böyle bir siyaset, skolastik alanların iç mücadelelerinin mantığının belirli bir anda evrensel olarak tesis ettiği evrensel kazanımların üretim ve tüketim araçlarına herkesin erişimi olmasını her yerde ve her vesileyle savunmayı amaç olarak belleyebilir (bu arada da bunları fetiş haline getirmemeye dikkat etmeli ve acımasız bir eleştiriyle, bunları salt toplumsal meşrulaştırma işlevlerine borçlu oldukları her şeyden sıyırmalı).

Böyle bir siyaset aynı zamanda pratik aklı rehabilite etmeyi ve kuram ile pratik arasındaki ayrımı, temsillerde ve davranışlarda, altüst etmeyi de hedefleyebilir. Skolastik bilinçdışının en derinlerine

işlenmiş olan bu karşıtlık bütün düşünceye hükmetmektedir. Mutlak bir ayrım ilkesi olarak işlediğinden, sözgelimi, Dewey'nin de dikkat çektiği gibi, öğrenilmiş bir pratiğin (bir dil konuşmak ya da bisiklete binmek) bir bilgi olduğunu ve hatta çok özel bir düşünüm biçimini içerdiğini keşfetmeyi de olanaksız kılar. Temelini oluşturduğu bütün ("saf" ile "uygulamalı", "bilimsel" ile "teknik", "sanatsal" ile "dekoratif" arasındaki, vs.) hiyerarşiler aracılığıyla olduğu gibi, bilimsel söylemin ikilikleri (sözgelimi, entelektüel becerilerin kullanımını zaten içermeyen bir duyusallık olmadığını görmeyi engelleyen Kantçı anlama ve duyusallık ayrımı gibi) aracılığıyla da, entelektüel ve sanatsal yaşama varıncaya değin bütün düşünceye ve pratiğe kendini dayatır.

"Rasyonel eylem"de söz konusu olan mantıkçılığın bütün biçimleriyle birlikte, örneğin akıl yürüten aklı doğanın evrenselliğine kaydeden skolastik ruhun sürekli pekiştirdiği bu karşıtlık, –irrasyonalist ve gerici bir popülizmin rasyonalizmin karşısına koyduğu– pratiği ve geleneği yüceltme tuzağına düşmeyen ama pratik aklın özel saiklerini savunabilen, aynı zamanda "zekâ" biçimlerinin çoğul olduğunu etkin (yani, tedrisat açısından onaylanmış) olarak kabul ettirebilen ve bu çokbiçimli becerinin sadece en biçimsel/resmi biçimlerinin kabulüne dayanan tedrisata bağlı hükümlerin her gün dayattığı gerçek *yazgı izlenimi* ile her şekilde savaşabilen makullüğe ve ihtiyata (Aristotelesçi *phronesis* anlamında) dayalı daha kapsamlı ve gerçekçi bir rasyonalizmin kurulmasını engeller.

Arasöz: "Saf" Düşüncenin "Alışılmış" Bir Sınırı

Pratik bilginin upuygun bir bilgisini üretmeyi ve buna yer veren bir akıl kuramını temellendirmeyi engelleyen kuram ile pratik arasındaki bu sınırı geçmenin ne kadar güç olduğuna dair bir fikir verebilmek için Husserl'in bir pasajını alıntılamak istiyorum. Burada bu "bilinçsiz" bilginin, birincil deneyime özgü mantığı kabul etmeye en yatkın ve hazır filozoflar için bile nasıl bir zorluk ifade ettiğini göreceğiz: "Yaşam dünyamız, ancak ve ancak anlam katmanlarının yok olmasıyla apaçıklık kazanabilecek o kökenselliği içinde, yalnızca mantıksal işlemlerin sonucu olan bir dünya değil, yalnızca

nesnelerin olası yargı alt katmanları olarak, olası bilişsel etkinlik temaları olarak önceden verildikleri yer değil, aynı zamanda –'deneyim' sözcüğünün en somut anlamıyla– deneyimin dünyasıdır. Bu sıradan anlamı da hiçbir surette sadece bilişsel davranışla ilişkili değildir; en genel anlamıyla, daha ziyade, kendisine sahip olan, yani 'deneyim'e sahip olan kişiye sıradan yaşam koşullarında karara ve eyleme ilişkin bir teminat sağlayan ... 'alışılmışlık'la (*Habitualität*) ilişkilidir ve aynı zamanda, bu ifade dolayısıyla, bu alışılmışlığın edinildiği 'deneyim'in bireysel aşamaları da bizi ilgilendirmektedir. O halde 'deneyim' sözcüğünün bu sıradan, tanıdık ve somut anlamı, özel olarak bilişsel ve yargısal bir davranış tarzından ziyade, pratik ve değerlendirmeci bir davranış tarzını ifade eder."[22] Başka bir gelenekte *knowledge by acquaintance* (aşinalık yoluyla bilgi) denilen şey ile bunun sağladığı "deneyim"in özgüllüğünü kabul etmesine ve bunu açıkça *Habitualität*'e bağlamasına rağmen (ama belki tam da bu yüzden), Husserl bilgi statüsünü ondan esirger: Ona göre, burada "bilişsel ve yargısal" olmaktan ziyade "pratik olarak etkin ve değerlendirmeci" bir davranış tarzı görmek gerekir; sanki kuram ile pratik arasındaki karşıtlığın bilinçdışı kabulü ve belki de, bilhassa, fazlasıyla bayağı olan genetik açıklama tarzını reddetme isteği,

22. E. Husserl, *Expérience et Jugement. Recherches d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1991, s. 60-61 (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972, s. 51 vd). Bu durumda Husserl'in son çalışmalarındanasıl aşkınsı bir saf Ben kuramı ile, ki bu durumda *habitus* da saf öznenin sürekli ve "kalıcı hedefler" koyabilen bir nevi *constantia sibi*'sinden başka bir şey değildir, *Habitualität* olarak antropolojik bir ampirik Ben kuramı arasında sürekli gidip geldiğini göstermek gerekir –Husserl'in kullandığı şekliyle *habitus* ve *Habitualität* kelimeleri de "saf" özneyi "ampirik"e, diğer bir deyişle, genetiğe ve tarihsele indirgenmeden kurtarmak için başvurduğu adeta ümitsiz çabaların yol açtığı gerilimin mahallidir: "Monadik bir bilinç akışının içinde bazı birlik oluşumları meydana gelir ama bunlar gerçek ben ile onun özelliklerinin yönelimsel birliğinden tamamen farklıdır. Bu gibi oluşumlara sözgelimi tek ve aynı öznenin 'kalıcı hedefleri' gibi birlikler karşılık gelir. Bunlara bir anlamda 'alışılmış' diyebiliriz, her ne kadar burada alışılmış denilen gerçek (*réal*) eğilimler edinebilen ampirik bir özne söz konusuymuş gibi gerçek anlamda alışkanlık teşkil eden bir *habitus* söz konusu olmasa da. Burada söz konusu olan *habitus* ampirik ben'e değil, saf ben'e aittir" (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, s. 164-65).

Husserl'in bizzat şeylere dönme arzusundan daha güçlü ve onun bu kutsal sınırı aşmasını yasaklıyor gibidir.

Bu durumda, bilhassa Heidegger ile Gadamer ve başka bir gelenekten de Michael Oakeshott[23] gibi rasyonalist geleneğe düşman muhafazakâr düşünürlerin, akla olan münhasır inancın karşısında geleneği rehabilite etmek amacıyla pratik bilginin kimi özelliklerini belirleyebilmiş olmalarının, pratiğe ilişkin her şeyden duydukları nefreti aşmalarına yol açacak kadar güçlü toplumsal dürtülerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorabiliriz. Oakeshott'un düşüncesinin özelliği, pratik bilgiye duyulan ilgi ile pratik gelenekleri –ideoloji dediği– belirtik kuramlar adına değersizleştirmeye ya da bilinçli bir şekilde planlanan ve kasten icra edilen her şeyi zaman içinde bilinçsiz olarak tesis olan her şeye üstün görmeye yönelik rasyonalist eğilime siyaseten karşı olma arasındaki –başkalarında gizlenmiş veya örtük bulunan– bağı açıkça ortaya koymasında yatar.

Simgesel Şiddetin En Üst Biçimi

Kuram ile pratik arasındaki gibi karşıtlıklar aracılığıyla, bütün toplumsal düzenin kendisidir bizzat bu düzenin düşünülmesinde mevcut olan. Dolayısıyla antropolojik bilimler, doğa bilimleri gibi yalnızca bir nesnenin bilgisini değil, şu veya bu bilgi nesnesinin, hatta olanaklı her bilgi nesnesinin pratik veya bilimsel bilgisi hakkında bilgi edinmeyi amaçlamaya mecburdur. Bu onların, normalde kendine benzer bir misyon biçen felsefe gibi, ötesi olmayan mutlak bir konum işgal ettiklerini iddia ettikleri ve kendilerinin de bilhassa özel bir tarihsel bilgi türü için bilgi nesnesi haline gelemeyecekleri anlamına gelmez. Bu bilimlerin bilgi kiplerini bilmeye ve tarihsel olarak bilmeye çalışırken, onlara uyguladıkları bilgiyi de tarihsel eleştiriye tabi kılarak tarihselleştirmekten başka çareleri yoktur.

Rasyonellik, hatta tarihsel bilimlerin bilim statüsünü talep etmek ve kendilerini (Foucault'nun bizzat onları indirgemek istediği) basit bir "söylem" statüsünden ayırmak için sahip olduklarını iddia ettik-

23. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra, Methuen and Co, 1967.

leri rasyonellik, mantıksal olarak, kuşkusuz akıl ya da en azından rasyonalizasyon gitgide daha belirleyici bir tarihsel güç haline geldiğinden, tarihsel mücadelelerin başlıca bahislerinden biridir: Simgesel şiddetin en âlâ biçimi, Habermas ve Foucault arasındaki rutin karşıtlığın ötesinde, *rasyonel iletişim yollarıyla*, diğer bir deyişle, akılla donanmış kuvvetlerin (örneğin tedrisat kurumunun yargılarıyla veya ekonomi uzmanlarının dikte ettikleriyle hareket eden kuvvetler) hükmettiği bir düzenin hükmedilen ürünleri oldukları için rasyonelleştirilmiş kuvvetin keyfiliğine rıza göstermekten başka yolu olmayanların (zoraki) işbirliğiyle uygulanan *iktidardır*.

Kuşkusuz, tahakküm için sürekli daha fazla kaynağı, daha fazla teknik ve rasyonel gerekçeyi seferber etmek gerekecek, tahakküme uğrayanlar da tahakkümün gitgide daha rasyonel biçimleri (sözgelimi, anketlerin rasyonel demagoji araçları olarak siyasi işlevi geliyor aklıma) karşısında kendilerini savunmak için hep daha fazla akla başvurmak zorunda kalacaktır. Bazen esin kaynağı oldukları ve silahlanmalarına katkıda bulundukları yepyeni tahakküm stratejilerinin maskesini indirebilecek ve bunlara karşı gelebilecek yegâne unsur olan toplumsal bilimler, iki taraf arasında hiç olmadığı kadar net bir seçim yapmak zorunda kalacaktır: Ya rasyonel bilme araçlarını hep daha çok rasyonelleşmiş bir tahakkümün hizmetine sunacaklar ya da tahakkümü ve özel olarak da rasyonel bilginin evrensel aklın faydalarının fiilen tekelleştirilmesine yapabileceği katkıyı rasyonel olarak analiz edeceklerdir. Evrenselin tekelleştirilmesini teşkil eden bu mantıksal ve siyasi skandalın toplumsal koşullarının bilgisi ve bilinci, evrensele erişimin koşullarının evrenselleştirilmesini hedefleyen sürekli bir *siyasi mücadelenin* amaçlarını ve araçlarını apaçık ortaya koymaktadır.

Hamiş: Bir Yazar Nasıl Okunur?

Lector okumasına getirdiğim eleştirinin, tam da bu okumanın yol açtığı gerçek dışına çıkaran etkisizleştirmeye kurban gideceğinden korkarım. Burada skolastik inancın temeline dokunduğumu bilerek, okundukça kanonlaşma –tarihin ve gerçeğin dışına çıkaran ve bu suretle, Claude Lévi-Strauss'un bambaşka bir mevzuda dediği gibi "başlangıçların taklit edilemez ihtişamını" kavramayı engelleyen ebedileştirme– etkilerinin herkesten daha çok mağduru olan Baudelaire örneğini bir mesel gibi kullanarak hem anlatmaya çalışmak, savımı kanıtlamak hem de meseleyi duyumsatmak, hissettirmek, rutinleri yenmek ya da olası itiraz noktalarını ortadan kaldırmak istiyorum.

Baudelaire örneğiyle, bilinmeyen bir toplumun çözümlenmesinin tarihçi ya da etnolog için yol açtığı zorluk kadar zor bir *tarihsel antropoloji* problemiyle karşı karşıyayız. Fakat uzun bir akademik geçmişin bizde yarattığı sahte aşinalık hissi sebebiyle, bunun farkında değiliz. "Klasikler"e övgü söyleminin –ki genellikle bunları zaman ve mekânın ötesinde bir arafa, her halükârda şimdi'nin tartışma ve mücadelelerinin oldukça uzağına göndermekle sonuçlanır– en beylik konularından biri, paradoksal bir biçimde, bunları çağdaşlarımız ve en yakınlarımız olarak tanımlamaktan ibarettir – öylesine çağdaş ve öylesine yakınlar ki bu yapıtlar hakkında ânında sahip olduğumuzu sandığımız (oysa gerçekte bütün eğitimimizle dolayımlanmış olan) anlayıştan bir an bile şüphe etmeyiz.

Ne var ki, farkında olmasak da, Baudelaire'in içinde bulunduğu toplumsal evrene ve bilhassa hem içinde hem de karşıt olarak yetiştiği ve buna mukabil derinlemesine değiştirdiği, hatta o gün için büsbütün yeni bir dünya teşkil eden ama bugün bizim için besbelli bir şey olan edebi alanın üretimine katkıda bulunarak *kökten dönüştürdüğü* entelektüel dünyaya tam anlamıyla yabancıyız. Bilmediğimizi bilmediğimizden, Baudelaire'in yaşamının en sıradışı yön-

lerini, yani bu sıradışı gerçekliği, "tersine çevrilmiş (ekonomik) dünya" şeklindeki edebi mikrokozmosu ortaya çıkarmak için göstermek zorunda kaldığı çabaları siliyoruz. Bir diğer büyük sapkın olan Manet gibi Baudelaire de gerçekleştirdiği devrimin başarısına kurban gitmiştir: Eylemlerine ve yapıtlarına uyguladığımız ve bu devrimin yarattığı dünyanın ürünü olan algı kategorileri bunları normal, doğal ve aşikâr şeyler olarak görmemize yol açar; gerçekleştirdiği en cesur kopuşlar da artık bir kastın devraldığı ayrıcalıklar haline gelmiş, böylece ihlal meraklısı her yazar bozuntusunun ve akademik anti-akademizm tapınmasının en vasat liderlerinin avcuna düşmüştür.

Durum buysa eğer, sürekli "indirgemeci" olmakla ve yazarın ya da sanatçının yaratıcı orijinalliğini yok etmekle suçlanan sosyoloji (veya toplumsal tarih), tam aksine, sıradan tarihyazımının sildiği büyük kopuşların tekilliğinin hakkını verebilir: Bu tarihyazımı, tarihi hiçbir önem ilkesi gözetilmeksizin toplanan bir küçük ayrıntılar rapsodisine indirgemek suretiyle, yazarın kendini kurmak için kendini tanımlamasına aracılık eden ve tarihyazımının kaydettiklerine, yani gerçekten karşılaştığı ve görüştüğü yazar veya sanatçılarla *gerçek etkileşimlere* indirgenememesi olası olan toplumsal *nesnel ilişkiler* evrenini kurmak için gereken korkunç gayrete yan çizer; ki bu ortamda Hugo, Gautier veya Delacroix da Charles Asselineau, Banville, Babou, Champfleury veya Pierre Dupont kadar önemlidir.

Baudelaire'in gerçek bir tarihsel antropolojisinin yapılmasına yönelik bu çağrı, Baudelaire'in bir metninden destek bulabilir; 1855 Paris Dünya Fuarı hakkındaki ilk makalesinde Baudelaire şöyle yazmıştır: "... iyi niyetli herkese, bir parça düşünmüş ve bir parça seyahat etmiş olması kaydıyla, herkese soruyorum: Modern bir Winckelmann (bizde bunlardan çok var, milletimiz bunlarla dolup taşıyor, tembeller bayılıyor onlara) ne yapardı, ne ederdi, bir Çin malı karşısında, bu yabancı, tuhaf nesne, şatafatlı biçimiyle, yoğun rengiyle bazen uçup gidesiye nazik olan bu ürünün karşısında ne derdi? Oysaki bu nesne evrensel güzelliğin bir örneği; ama anlaşılması için eleştirmenin ya da izleyicinin kendi içinde esrarlı bir dönüşüm geçirmesi ve hayal gücüne etki eden bir istenç olayı vasıtasıyla bu müstesna çiçeklenmeye can veren ortama katılmayı kendi-

liğinden öğrenmesi gerekir. Çok az kişi ilahi kozmopolitizm lütfunu –bütünüyle– haiz olmuştur ama herkes buna farklı derecelerde ulaşabilir. Bu bakımdan en kabiliyetliler, yalnız gezginlerdir... Karmaşık hakikat ile aralarına hiçbir ilmi örtü, hiçbir akademik paradoks, hiçbir pedagojik ütopya girememiştir. Biçim ile işlev arasındaki hayranlık verici, ölümsüz ve kaçınılmaz ilişkiyi bilirler. Bunlar eleştirmez: Seyre dalar, etüt ederler. Bir pedagog yerine görmüş geçirmiş bir kimseyi, akıllı birini alsam ve onu uzak bir diyara götürsem, oraya ayak basmanın şaşkınlığı büyük de olsa, oraya alışma süreci az çok uzun, az çok zahmetli de olsa, eminim ki er geç duyacağı sempati o kadar canlı, o kadar içten olurdu ki onda yeni bir fikir dünyası, onun ayrılmaz bir parçası olacak ve hatıralar gibi onu ölene dek yalnız bırakmayacak yepyeni bir dünya yaratırdı. Akademik gözünü önce rahatsız eden binaların bu şekilleri (her halk başkalarını yargılarken akademiktir, her halk yargılanırken barbardır), ... bütün bu yepyeni ahenkler dünyası yavaş yavaş içine girmeye başlar, azimle ona nüfuz ederdi ... ."[24]

Auctor'un dik âlâsı olan Baudelaire, *lector*'ları (hepimiz daima az çok *lector*'uzdur) *lector*'un toplumsal konumunun düşünümsel bir analizini yapmaya ve "akademik göz" eleştirisini her okumanın, özellikle de *auctor*'lar okumasının, olmazsa olmazı haline getirmeye sevk etmesi gereken bir okumanın ilkelerini açıklıkla belirtir.[25] *Lector*'un esasında yapısal yanlış okumaya en meyilli olduğu an, *auctor auctorum*'la, yani yazarı icat eden yazarla uğraştığı andır. Bu durumda, Baudelaire'in bulduğu edebi dünya ile bize bıraktığı edebi dünya arasındaki tarihsel ve kültürel farkı bilmemenin sonuçları,

24. C. Baudelaire, "Exposition universelle de 1855", 1. *Œuvres complètes*, II, haz. C. Pichois, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de Pléiade", 1985, s. 576 vd.

25. Kuşkusuz, bu öğretmen eleştirisinin pek çok örneği bulunabilir. Sözgelimi, Paris Dünya Fuarı hakkındaki aynı metinde, daha önce "Poe Üzerine İncelemeler"de karşılaştığımız "yeminli öğretmenler"in "bilgiçliği" ve "bilgeliği" (C. Baudelaire, *a.g.y.*, s. 579) kınanmıştır: "Fakat bu yeminli öğretmenlerin gözden kaçırdıkları nokta şu ki, yaşamın akışında onların okul çocuğu bilgeliklerinin hiç hesaba katamayacağı şu veya bu komplikasyon, şu veya bu kombinasyon meydana gelebilir" (C. Baudelaire, "Etudes sur Poe", *a.g.y.*, s. 320). Ayrıca Baudelaire'in sanat eleştirisinde olduğu kadar resimde de didaktizmi eleştirdiğini biliyoruz (bkz. sözgelimi C. Baudelaire, *a.g.y.*, s. 640).

lector ile *auctor* arasındaki toplumsal mesafenin farkında olmamanın sonuçlarıyla ikiye katlanır: Tedrisata bağlı yorumun rutin ve programlı bir biçimde tekrarının yol açtığı gerçeğin ve tarihin dışına çıkarma ve –Max Weber'in peygamber karizmasının papaz-vari yorumu hakkında dediği gibi– "sıradanlaştırma" etkisi, dayanılmaz olacak olanı dayanılabilir kılmak, kabul edilemez olanı, en azından bazıları için, evrensel olarak kabul ettirmektir.

Gerçek bir tarihselleştirmenin yol açtığı "diriliş" etkisinin (İkbayliyen halkı "zikretmek, diriltmektir" der) ne olabileceğine pratik bir örnek vermek adına, Baudelaire'in Senneville'in (Louis Ménard'ın takma adı) *Zincirlerinden Kurtulmuş Prometheus* kitabı hakkındaki bir yorumundan alınan bir metnin biraz farklı bir okumasını önermek istiyorum: "Buna felsefi şiir denir. – Nedir felsefi şiir? – Nedir Sayın Edgar Quinet? – Filozof mu? – Eee... – Şair mi? – Ah ah!"[26] Bu metnin tek kelimeyle olağanüstü şiddetini yeniden etkinleştirmek için onu homolojilerin sezgisiyle donanmış olarak, bugüne aktarmak yeterlidir (alıştırmalarda herhangi bir cümleyi "şimdiki zaman"da yazmak gereken eski gramer kitaplarında olduğu gibi): "Buna felsefi şiir denir. – Nedir felsefi şiir? – Nedir X. (buraya günümüzün bir filozof-şairinin adı koyulur) ya da Y. (çağdaş bir şair-filozof ya da gazeteci-filozof)? – Filozof mu? – Eee... – Şair mi? – Ah ah!" Oldukça çarpıcı bir "sıradanlık dışına çıkarma" etkisi var; hatta öyle ki aklıma gelen özel isimleri biraz olsun utanıp sıkılmadan veya ahlaksız görünmeksizin dile getirmem mümkün değil. O halde, yapısal tarihselleştirmenin hayata geçirdiği aktüelleştirme –mevcut kılma, güncel hale getirme anlamında– gerçek bir yeniden etkinleştirmedir: Metne ve yazarına, akademik yorum üzerinden edebileştirmeye bağlı gerçek dışına çıkarmanın aksine, onları etkin ve etkili, gerektiğinde de, bilhassa –emsalsiz bir *opus operatum* üretmek için pratikte pratik bir *modus operandi*'yi diriltmeye muktedir olan– *auctor*'un hayata geçirdiği yeni kullanımlar için müsait kılmaya yol açan bir tür tarihaşırılık atfetmeye katkıda bulunur.

Fakat böyle bir okuma, *lector*'un (bilhassa okumasını ikinci bir "yaratım" gibi düşünmek ve yaşamak suretiyle *auctor*'u oynamak

26. C. Baudelaire, *Œuvres complètes, a.g.y.*, II, s. 9.

istediğinde) çoğu zaman kendini kaptırdığı fütursuz yansıtmadan, belirsiz analojik varsayımlara dayalı bir yansıtmadan nasıl ayrılır? Kendini yazarın *yerine koyma* çabası ancak bu yeri olduğu gibi, yani söz konusu yazarın bulunduğu edebi alanın ta kendisi olan toplumsal bir alandaki bir *konum*, bir nokta (bakış açısının kaynağı) olarak oluşturma araçlarına sahip olunduğunda, anlamlı olur. O zaman, Baudelaire'in kendi deyişiyle, "eleştirmen, izleyici", "kendi içinde esrarlı bir dönüşüm" geçirebilecek hale gelir ve "hayal gücüne etki eden bir istenç olayı vasıtasıyla bu müstesna çiçeklenmeye *can veren ortama katılmayı*" öğrenebilir. Hatta sosyo-lojik/toplumsal-mantıksal gramer alıştırmasında yaptığım gibi, kültürel üretim alanlarının farklı aşamalarında gözlemlenebilir bir stratejiyi ifade edebilir-eleştirebilir: İki tabloda birden oynayarak, iki farklı alana (felsefi alan ile edebi alan ya da felsefi alan ile gazetecilik alanı, vs.) mensup olmaya ilişkin özellikleri ve faydaları biriktirmeye çalışmaktan ve bunu yeterlilikleri birleştirmeksizin ve ilgili bedelleri üstlenmeksizin yapma stratejisi (Baudelaire'in "Eee..."si ile "Ah ah!" ının feci halde tutumlu bir üslupla belirttiği gibi).

O halde, Baudelaire'in yapıtını hakikaten anlayabilmek ve "yaratıcı" etkinliğe gerçek ya da sahte bir *lector* alçakgönüllülüğüne başvurmaksızın *etkin olarak* katılabilmek için, bu tekinsiz yapıta, yani "yaratıcı proje"nin hem içinde hem de karşısında oluştuğu edebi evrene, daha doğrusu, yazarın sanatsal amacını tanımlamaya çalıştığı anda alanın nesnel olarak sunduğu sanatsal (şiirsel) olanaklılar uzamına "can veren ortama katılma" araçlarını haiz olmak gerekir; ki yazarın amacını tanımladığı o an, yaratılıp farkını ortaya koyduktan sonra, kendi içsel mantığı uyarınca, koşullardan daha bağımsız olarak gelişecek olan yapıtın *doğuşunun* tarihsel ilkelerini kavrama şansımızın daha çok olduğu bir başlangıç ânıdır.

Baudelaire'in hem içinde hem de karşısında şekillendiği alan, bana öyle geliyor ki, dışsal ve özellikle de etik taleplerden bağımsızlık derecesine göre değişen temel bir karşıtlıkla belirlenmiştir: Bir yanda, hem siyasi ve ahlaki angajmana veya Théophile Gautier' nin yapıtında (bilhassa *Matmazel de Maupin*'in önsözü ile *Mineler ve Akikler*) olduğu gibi özel deneyimlerin kişisel lirizmine ilişkin kayıtsızlığını ortaya koyan hem de Leconte de Lisle'de olduğu gibi

lirik coşkunlukları ya da dünyevi kaygıları dile getirmeyi reddeden son derece özerk, "saf" bir şiir; diğer yanda ise, panteist bir dünya âşığına dönüşmüş Lamartineci ve Hıristiyan şair Victor de Laprade gibi ahlak düşkünü Doğa'ya övgücüler ve maneviyatçılarla[27] ve ikinci bir boyutta bunların tam karşısında yer alan bir kampta, *Modern Şarkılar*'ında endüstriyi, ilerlemeyi, vs. yücelten ve Théophile Gautier'nin biçimciliği ile resimsel efektlerini açıkça reddeden Maxime du Camp (ve *Revue de Paris*) ismiyle ilişkili "Modern Ekol"le birlikte, dünyaya daha açık bir şiir.

Baudelaire aynı anda iki karşıt kutbun birden karşısında konumlanırken, her birinin diğerine en doğrudan doğruya karşı olduğu yönleri teslim eder ve ikisinden de bu yönleri alır: Onu özerk edebiyatın radikal kanadına yerleştiren saf biçim tapınması adına, dışsal işlevlere teslim olmayı ve resmi normlara saygı duymayı reddeder; söz konusu olan ister maneviyatçı şairler için burjuva düzeninin ahlakçı kaideleri, isterse de "Modern Ekol" için çalışma tapınması olsun. Fakat aynı şekilde saf biçime kendini adamışların (bunlara "pagan ekolü"nü veya "Yunan şairi, Sayın de Banville"i de katmak gerekir) şiirin büyü işlevinin yüceltilmesi, eleştirel hayal gücü, şiir ile yaşamın suç ortaklığı ve Asselineau'nun dediği gibi "modern duygu" adına toplumdan geri çekilişlerini de reddeder.

Baudelaire, toplumsal olarak birbirini dışlayan bu konum almaların *benzersiz kombinasyonuyla*, o âna kadar imkânsız olan, birbirinden ayrı ve neredeyse uzlaştırılamaz olan estetik avangardizm ile etik avangardizm konumunun birleşiminden doğan bir konumu, *bir yüksek gerilim alanında*, var eder. Adeta yaşama konusunda çektiği güçlüğü acıyla yaşamak için, onu Romantikler veya, daha kötüsü, Bohemler gibi estetik bir konum haline getirmeyi reddettiği gibi, ondan kaçarak Parnasse ekolü gibi "tanrısal biçimlerin dingin temaşası"na sığınmayı da reddeder; "pek bilge antikacılar"ın (bunlara "saf resim yapmanın hazzı yerine bir sayfa bilginin zevkini yeğleyen", "geçmişe merak duyan ve öğrenmeye hevesli bir zihin"[28] olan

27. Bu noktada Baudelaire'in Desnoyers'ye doğa hakkındaki 1855 tarihli mektubunu zikretmek gerekir: Baudelaire burada gerçek maneviyat adına ("her manevi varlık için") "çok özel yeni din"i reddeder(C. Pichois ve J. Ziegler, *Baudelaire*, Paris, Julliard, 1987, s. 301-3).

Gérôme da dahildir) şimdi'den ve gerçekten kaçışlarını kabul etmediği gibi, "eğitim" kaygısını ve, Hugo gibi, "ahlaki hakikatlerin ifadesi"ni de (Edgar Poe'ya göre "başlıca modern sapkınlık"[29]) bir o kadar reddeder.

Dolayısıyla, genellikle aynı anda iki yazara birden, kendi aralarında uzlaşmaz olan iki şiir, sanat ve edebiyat fikrine birden yönelen reddedişler, isyanlar, kızgınlıklarla belirlenen bütün bu ilişkiler alanını açmak gerekir; içerdikleri "zıtların çakışması"nın, onları dile getiren ve yaşayan ve kendini bir nevi anormal bir anomali ya da –bir dil bulmak gerektiğinden– "şeytan" olarak düşünmeye ve yaşamaya mecbur olan kişi için dahi, daha da *şiddetli* ve dile getirilemez, kabul edilemez, anlaşılamaz kıldığı çifte reddedişlerdir bunlar ("Demek istediğim, modern sanatın esasen şeytani bir eğilimi olduğu"[30]).

Bütün bunları zaten biliyoruz, diyenler olacaktır. Zaten onlarca yorum, onlarca kutsal "okuma" ve onlarca dinibütün *lector*'dan sonra, aksi nasıl mümkün olsun? Fakat yazarların ve okurların hayat memat meseleleri değil de "okuma"ya ilişkin meseleler ortaya koyduğunu varsayan *lector*'un ilkece ileri sürdüğü gibi, bu yalnızca bir "okuma" meselesi midir? *Lector*, kısmen peygamber kelamının yeri doldurulabilir mütevazı hizmetkârı olarak nizami alçakgönüllülüğü (Weber'in papazlık tanımı budur) onu menettiğinden, kısmen de kendi eğilimleri ve akranlarıyla rekabetin mantığı onu bilgi birikiminin ihtiyatlı teferruatına yatkınlaştırdığından –ki bu birikim *savaş alanını* olduğu gibi göremediğinden, yaratımın ümitsiz ve sancılı çatışmalarının şiddetini ufak tefek tartışmaların ve önemsiz kavgaların durmaksızın sayılıp dökülmesi içinde eriterek bitirir– Baudelaire için şiir, yaşam ve şairin yaşama sanatı meselesinin topyekûn ve koşulsuz *mutlak bir yatırımın* konusu olduğunu, kişinin kendini kaybetme pahasına bütün varlığıyla daldığı bir girişim olduğunu unutmaktan başka bir şey yapamaz. Bu da bilhassa sanat ile varoluş arasında yeni bir ilişkinin simgesi ve aracı olarak uyuşturucu kullanımıyla *kontrollü yıkım*, yıkımda ihtiyat sorusunu doğurur. Söz konusu yeni ilişki ahlaki örnekliği reddeden ve kendi yasalarından baş-

28. C. Baudelaire, *a.g.y.*, II, s. 640.
29. *A.g.y.*, II, s. 336-37. 30. *A.g.y.*, II, s. 168.

kasını tanımayan bir sanatın gerçekleştirilmesi şeklindeki etik ihlalde ya da Edgar Poe gibi "tuhaf bir idealin peşinde"[31] koşan sanatçıların "karanlık ve kasvetli yeteneği"nde[32] kendini gösterir.

Bu noktada *auctor auctorum*'un kendini *auctor* olarak üretmeye (bir kez olsun "yaratmaya" diyebiliriz) çalıştığı ve *lector*'ların, (hafif bir kibirle) "yazarın eleştirisi"nden bahsettiklerinde dahi, bir *lector*'un eleştirisinden başka bir şey göremediği bir alan olarak Baudelaire'in bütün edebi ve sanatsal eleştirisini baştan ele almak gerekir. Bu da bir yanda resmin bilginin sergilenmesine yönelik yazılar için bahane teşkil ettiği akademik eleştiri, öbür yanda her şeyin ötesinde burjuvaziyi (gerekirse alaycılık ve sarkazmla) memnun etmek isteyen, uzmanlığı olmayan küçük niteliksiz yazarlarla (*Le Petit Journal*), oluşmakta olan eleştiri alanının –Baudelaire'i içine yerleştirmek için– yeniden kurulabileceğini varsayar. Baudelaire 1846' dan itibaren görünürdeki anlaşmazlıkların derindeki konsensüsü gizlediği bu evrenin örtük varsayımlarından radikal bir kopuş gerçekleştirir. Bu, hem pratik (sanattan bahsetmekle yetinmez, sanatçı karakterini *yaşar*) hem kuramsal bir kopuştur: Eleştiriden yapıtın içsel mantığına teslim olmasını, "her ressamın derinde yatan amacına önyargılardan bağımsız olarak nüfuz etmesi"ni ve aynı zamanda "söz konusu sanata yabancı olan yollardan şaşırtmaya çalışmak yerine" resmin özgün dilini –biçimlerin ve renklerin dilini– özgül bir çağrışımla ve çağrışım içinde geri vermesini ister. Bu suretle (yazarın büyük ressamları ve müzisyenleri yargılama hakkı olduğu iddiasının –"bu müzik [Wagner'in müziği] *benim müziğimmiş* gibi geliyordu"– düşündürebileceği gibi) keşfetmekte olduğu özerk şiir fikrini uyarlayarak genelleştirdiğini mi, yoksa sanatçıların yapıtlarıyla yaşamlarında ve onun bunlara dair analizinde, sanatçı karakterini *yaratıcı* olarak oluşturmaya yönelik cesur çabasını haklı çıkartacak bir gerekçe ve özellikle de bir esin mi aradığını bilmeye ya da yanıtlamaya çalışmak nafile olur.

Tarihsel veya felsefi akademik resim tematiğine olan nefreti ile Courbet ve manzara ya da janr ressamları tarzında düz gerçeklik temsiline olan bir o kadar güçlü nefreti arasında kalan Baudelaire,

31. *A.g.y.*, II, s. 337. 32. *A.g.y.*, II, s. 250.

pek çok çelişki ve karmaşa pahasına, ümitsizce bu ikilemi aşmanın yollarını düşünmeye çalışır. *Auctor*'un bakış açısıyla özdeşleşme arzusuna rağmen *lector* statüsüne indirgendiği resim alanında bulamadığı bu aşma noktasını, Parnasse ekolünün neo-akademizminin süsleme ve aşırılıklarından kurtulmuş ve yoğun sadeliğiyle, "romantizmin rokokosu"ndan olduğu kadar gerçekçi veya duygusal çağrışımların lüzumsuzluklarından da kaçabilen bir şiirde bulacaktır.

Böylece, tarihsel bilgi birikiminin paradoksal bir biçimde yol açtığı tarih dışına çıkarma sonucuna karşı, burada ancak ana hatlarını çizebildiğimiz, edebi alanın yapısı ile bunun sunduğu olanaklılık veya olanaksızlıkların tarihsel olarak yeniden oluşturulması, Baudelaire'in yerleştiği *imkânsız konumu* gözler önüne serer; belki de bu durum kısmen kurumla ve toplumsal düzenin bütünüyle olan ilişkisinin matrisi olan annesiyle ilişkisinde yoğunlaşmış olan aile deneyimine bağlı psikolojik ve toplumsal dertlerinden kaynaklanıyordu. Olağanüstü bir *gerilim* ve muhteşem bir *şiddete* yol açan bu konumu, birbirlerine karşıt konumlara karşı olmak ve birbirlerine fevkalade zıt ve toplumsal olarak bağdaşmaz özellikleri ve projeleri, *uzlaştırıcı ödünler vermeksizin*, birleştirmeye çalışmak suretiyle Baudelaire'in kendisi üretmiş, hatta denebilir ki, icat etmiştir.

Eğer düşündüğüm gibi, bu model büyük *simgesel devrimlerin* bütün yazarları için geçerliyse, bunun sebebi kuşkusuz kendilerini, onlar ve yalnızca onlar için *yapılması gereken bir olanaklılığı* ifade eden, hazır olanaklılar uzamı önünde bulmaları gibi bir ortak noktayı paylaşmalarıdır. Onu tanımlayan ama boşluk ya da eksiklik olarak tanımlayan bu uzam tarafından aynı anda hem reddedilen hem de çağrılan bu olanaksız olanaklılık, yapısal olarak dışlanmış olanaklının ortaya çıkışının onu dışlayan yapıda ve bu yapının bütün kurucu konumlarını rahatça işgal edenlerde ortaya çıkardığı tüm direnişlere karşı hepsinin var etmeye çalıştığı şeydir.

3

Aklın Tarihsel Temelleri

SOSYOLOG, evrensellik ve nesnellik iddiasındaki bir söylemde tarihsellikten ve görelilikten bahsetmeye, inancı her türlü safdil bağlılığın askıya alınmasını gerektiren bir analizle tanımlamaya, skolastik aklı olanaklılık koşulları ve ifade biçimleri dahilinde kaçınılmaz olarak skolastik bir eleştiriye tabi kılmaya, kısacası, söylediklerini veya yaptıklarını bunlarla çelişen bir üstsöylemle yorumlayan hastalar gibi, aklı görünürde rasyonel bir argümanla alt etmeye mahkûm olduğu oranda, bir tür şizofreni tehdidi altında değil midir? Yoksa bu, bilimsel veya hukuki aklın tarihselliğini kabul etmeyi istememekten kaynaklanan basit bir yanılsamadan mı ibarettir?

Geleneksel olarak, tarihselleştirmek, göreliléştirmektir ve esasında tarihselleştirme, tarihsel olarak, *Aufklärung*'un gericiliğe ve mutlakiyete, daha genel olarak da özel bir toplumsal evrenin tarihsel, dolayısıyla olumsal ve keyfi ilkelerinin her türlü mutlaklaştırılmasına veya doğallaştırılmasına karşı açtığı tüm savaşların en etkili silahlarından biri olmuştur. Fakat, paradoksal bir biçimde, belki de aklı –bilhassa kökenin keyfiliğini hatırlatarak ve bizzat tarih ve sosyoloji biliminin araçlarının tarihsel ve sosyolojik eleştirisini yaparak– ancak temel yanılsamasını yok etmek suretiyle en radikal tarihselleştirmeye tabi kılmak koşuluyladır ki onu keyfilikten ve tarihsel göreliléştirmeden kurtarmayı umabiliriz. Bunu bilhassa egoist

dürtüleri ve çıkarları kontrollü bir çatışma içinde ve sayesinde kendilerini aşmaya zorlayabilen toplumsal oyunların kurallarının ve düzenlerinin nasıl ve hangi koşullarda şeylerde ve bedenlerde tesis olunabileceğini anlamaya çalışarak yapabiliriz.

Şiddet ve Yasa

"Gelenek, salt kabul edildiği için, bütün hakkaniyeti üretir; otoritesinin gizemli temeli budur. Onu kaynağına geri götüren, yok eder. Hiçbir şey yanlışları düzelten yasalardan daha yanlış değildir; doğru oldukları için bunlara itaat edenler, hayallerindeki adalete inanırlar, yasanın özüne değil: Yasa kendi içinde vecizdir; yasa yasadır, başka da hiçbir şey değildir. Yasanın saikini incelemek isteyenler, o kadar zayıf, o kadar hafif olduğunu görürler ki, insanın hayal gücünün olağanüstülüklerini düşünmeye alışkın değillerse, bir yüzyılda bunca ihtişam ve hürmet kazanmış olmasına hayran olurlar. Başkaldırma, devletleri altüst etme sanatı, yerleşik gelenekleri sarsmak, köklerine inerek otorite ve adaletten yoksun olduklarını göstermektir.... [Halkın] gasp gerçeğini görmemesi gerekir; yasa bir zamanlar nedensiz yere getirilmiş ve makul hale gelmiştir; çok geçmeden sona ermesi istenmiyorsa, yasanın sahici ve ebedi görülmesini sağlamak ve başlangıcını gizlemek gerekir."[1]

O halde, yasanın olası yegâne temeli, tam da her tür temeli fesheden tarihte aranmalıdır. Yasanın kaynağında keyfilikten ve yargıcın takdirine bağlılıktan, "gasp gerçeği" nden, gerekçesiz şiddetten başka bir şey yoktur. Geleneğe alışmışlıktan ileri gelen doğuş anımsaması, "yasa yasadır, başka da hiçbir şey değildir" şeklindeki acımasız totolojinin dile getirdiğini gizler. Onun "saikini incelemek", varlık nedenini sorgulamak ve "kaynağına" inmek, yani filozoflar gibi, ilk başlangıcına geri dönerek onu temellendirmek isteyenler, bu nevi bir yeter-sebepsizlik ilkesinden başka bir şey asla bulamayacaktır.

Başlangıçta yalnızca gelenek vardır; diğer bir deyişle, (rasyonalitenin cilasına ancak yakın zamanda John Rawls'un *Adalet Teorisi*'

1. Pascal, *Pensées*, Br. 294.
2. J. Rawls, *Adalet Teorisi*, a.g.y.

yle[2] kavuşmuş olan) demokratik dinlerin gerçek köken mitleri olan sözleşme kuramlarıyla, gizemli akılda temellenmeye çalışmak ya da, daha sıradan bir biçimde, doğallaşmak ve böylece bilgisizlikten kaynaklanan bir kabul görmek suretiyle kendini unutturan tarihsel kurumun tarihsel keyfiliğinden başka bir şey yoktur: "Doğal ilkelerimiz nelerdir, alışılagelmiş ilkelerimiz değillerse eğer? ... "[3] O halde bu hususlarda, hiçbir şey kendi kendini "ilkeler"den titiz bir tümdengelimle temellendirme iddiasındaki akıl hırsından daha boş değildir: "... Filozoflar aslında bunu yapabildiklerini iddia etmişler ve hepsi de bu noktada tökezlemişlerdir. Bu da *İlk İlkeler*, *Felsefenin İlkeleri* ve benzerleri gibi, görünürde olmasa da gerçekte bir o kadar gösterişli olan kör edici *De omni scibili* (Bilinebilen Her Şeye Dair) kadar sıradan başlıklara yol açmıştır."[4]

Pascal'ın burada Descartes'tan bahsettiği açıktır. Bununla beraber, *Felsefenin İlkeleri*'nin öteki türlü son derece gözüpek olan yazarı, bilginin düzeni ile siyasetin düzeni arasında, skolastik "hakikati temaşa" (*contemplatio veritatis*) ile "yaşamın âdeti" (*usus vitae*) arasında katı bir ayrım yapar ve kuşkunun, birinci alanın dışında, yersiz olduğunu teslim eder: Montaigne'den Hume'a kuşkuculuğun bütün modern savunucuları gibi, bilme düzeninde yarattığı radikal düşünce tarzını siyaseti de kapsayacak şekilde genişletmekten daima kaçınmış (Machiavelli'den ne kadar dikkatli bir şekilde bahsettiği biliniyor) ve yorumcularını şaşkına çevirmiştir. Bunun sebebi belki de, Pascal'ın öngördüğü gibi, "bir zamanlar nedensiz yere" ortaya çıkmış "gasp gerçeği"nin "makul hale gelmiş" olduğunu söyleyen, her şeyi akılda temellendirme iddiasını çökertecek bu nihai keşfe mahkûm olacağını sezmiş olmasıdır.

Fakat geleneğin gücü, her daim gün yüzüne çıkma riski taşıyan, bütün sistemi ayakta tutan gücün keyfiliğini asla tamamen ortadan kaldırmaz. Böylece salt varlığıyla polis, yasal düzenin dayandığı (ve hukuk felsefesinin, özellikle de "temel yasa" kuramıyla Kelsen'in örtbas etmeye çalıştığı) yasadışı şiddeti hatırlatır. İktidarın yeniden üretim döngülerini bozan olağanüstü şiddet eylemleri olan devlet darbelerinin yol açtığı "ardıllıklar düzeni"nin tarihsiz akışındaki kri-

3. Pascal, *Pensées*, Br. 92. 4. Pascal, *Pensées*, Br. 72.

tik kopuşlar için ya da, daha sıradan bir örnek verecek olursak, fiziksel veya simgesel şiddeti meşru olarak uygulamakla görevli bir faile (kral, bakan, yargıç, öğretmen, vs.) yeni bir yetkinin verildiği başlangıç anları için de, daha gizliden gizliye de olsa, aynısı geçerlidir. Bir hükümetin devletin selameti olarak gördüğü şeyi temin etmek için başvurduğu istisnai eylem anlamındaki (Naudé'yi yorumlarken Louis Marin'in anımsattığı) klasik anlamıyla veya bir birey ya da grubun iktidarı ele geçirdiği ya da Anayasa'yı değiştirdiği şiddet içeren girişim şeklindeki daha sınırlı, modern anlamıyla darbe durumunda, yine Louis Marin'in dediği gibi, "mutlak gücün patlaması, şiddeti ve şoku"nda yeniden yüzeye çıkan, kökenin şiddeti ve keyfiliği, dolayısıyla da iktidarın gerekçelendirilmesi meselesidir; salt kendini *bildirmek*, kendini uygulanmaksızın göstermek marifetiyle *kabul ettirebilen* kuvvetin temsili olarak gücün "meşru" kullanımından kopuştur bu.[5] Askeri geçit törenlerinde olduğu gibi –E. P. Thompson'ın analiz ettiği[6]– adli törenlerde de gücün sergilenmesi bu suretle esasında kullanılabilecek olan ama kullanılmayan potansiyel güç statüsünde bulundurulan güce hâkimiyetin sergilenmesini içerir: Onu göstermek demek, onu eyleme geçirmekten imtina edebilecek denli etkilerinden emin ve güçlü olduğunu göstermek demektir. Bu sergileme, gücün (gerçek *Verneinung* anlamında) inkârı, gücün olumsuzlanmasından ayrılamayacak olan bir güç olumlamasıdır; güç olduğunu unutabilen ve unutturabilen ve böylelikle meşru şiddete dönüşmüş, tanınmaksızın tanınarak, simgesel şiddete dönüşmüş medeni bir polis gücünü tanımlayan şeydir. ("Polis şiddeti" de, devlet darbesi gibi, infiale yol açıyorsa, bu belki de bizzat ona maruz kalanların lehine –tam da gerçekte uygulanmadan– uygulanabildiği için meşru kabul edilen bir güç olan "kamu kuvveti"ni yaratan pratik inancı tehdit ettiği içindir).

5. L. Marin, "Pourune théorie baroque de l'action politique", G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* için önsöz (Paris, Les Editions de Paris, 1989), s. 7-65, özellikle s. 19-20.

6. E. P. Thompson, "Modes de domination et révolutions en Angleterre", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976, s. 133-51.

Nomos ve *illusio*

Keyfilik, aynı zamanda, sanat veya bilim dünyaları gibi en "saf" olanları dahil, bütün alanların temelinde yer alır: Her birinin kendi "temel yasa"sı, kendi *nomos*'u vardır (bu kelime normalde "yasa" olarak tercüme edilse de, keyfi kurulma eylemini daha çok çağrıştıran "kuruluş" ya da –etimolojisine daha yakın olan– "görme ve ayırma ilkesi" daha iyi bir karşılık teşkil eder).[7] Bu yasa hakkında, Pascal'la birlikte "yasa yasadır, başka da hiçbir şey değildir" demekten başka söylenebilecek hiçbir şey yoktur. Dile geldiği istisnai durumlarda da, ancak totoloji biçiminde dile gelir. Başka hiçbir yasaya indirgenemez veya başka hiçbir yasayla kıyaslanamaz olan bu yasa, başka bir alanın yasasıyla ve onun dayattığı hakikat rejimiyle de ilişkilendirilemez: Bu durum, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ileri sürüldüğü haliyle, ekonomik alanın *nomos*'unun ("iş, iştir") tersi olan sanatsal alanın *nomos*'u ("sanat için sanat") örneğinde, bilhassa açıktır. Bachelard'ın tespit ettiği gibi,[8] "hukuki zihin" ile "bilimsel zihin" arasında da aynı uyumsuzluk vardır; her türlü yaklaşık durumun reddi, çatışmaya yol açan belirsizliği her ne pahasına olursa olsun giderme isteği, hukukçunun bir arsaya küsuratıyla değer biçmesine yol açabilir; oysa bu biliminsanı için saçma bir iştir.

Bu demektir ki, bir alanın kurucu bakış açısını kabul ettikten sonra, artık ona dair dışarıdan bir bakış açısı benimsemek mümkün olmaz: Asla "tez" olarak ortaya konmadığı için yadsınamaz bir tez olan *nomos*'un antitezi yoktur; varoluşun bütün temel yönlerine uygulanabilen ve düşünülebilir olan ile düşünülemez olanı, şart koşulan ile menedileni tanımlayan meşru ayrım ilkesi olarak, düşünülmez kalmaktan başkası gelmez elinden; bütün önemli soruların matrisi olarak, kendisini sorgulayabilecek soruları üretemez.

7. Alanlar kuramını yeni bir kitapta daha sistematik bir şekilde ele almayı düşünüyorum. Şimdilik okuru *Les Règles de l'art* (*a.g.y.*; Türkçesi: *Sanatın Kuralları*. *a.g.y.*) kitabıma, özellikle s. 254-59'a yönlendirmekle yetiniyorum.

8. G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934; Türkçesi: *Yeni Bilimsel Tin*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2008.

Böylece her alan, Pascalcı düzen gibi, failleri başka bir bakış açısından, yani başka bir oyunun açısından, görünmez, en azından önemsiz, hatta asılsız hale gelen kendi bahislerine mahkûm eder: "Büyüklüğün ihtişamının zihni arayanlar için hiçbir ışıltısı yoktur. Akıllı insanların büyüklüğü krallara, zenginlere, liderlere ve dünyevi bir azamete sahip olanlara görünmez. Bilgeliğin büyüklüğü ... dünya ehline ve akıllı insanlara görünmez. Bunlar üç ayrı düzen teşkil eder."[9] Pascal'ın önermelerini doğrulamak için, farklı alanların her birinde söz konusu olan bahislerin ve çıkarların hangi noktada görünmez olduğuna ve cazibelerini kaybettiğine bakmak gerekir (sınırlarını test etmenin yollarından biri budur): Sözgelimi, üst düzey bir memurun kariyer hırsları bir araştırmacı için bir şey ifade etmeyebilir; bir sanatçının pervasızca yaptığı yatırımlar ya da bir gazetecinin baş sayfada yer kapma mücadelesi de bir bankacı için ve kuşkusuz alana yabancı olan herkes, yani yüzeysel gözlemciler denebilecek herkes için adeta anlaşılmazlığını korur.

Arasöz: Sağduyu

Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere, sağduyu/ortak akıl (*sens commun*) adının hakkını ziyadesiyle vermektedir: Skolastik eğilime ve bilim dünyasının tarihsel zaferlerine erişimi olmadığı için ona hapsolanlar ile skolastik evrenlerden herhangi birine dahil olanların, istisnai olarak, buluştukları ve de anlaşma zemini bulabildikleri hakikaten ortak olan yegâne ortamı sağlar (ayrıca kendi ayrıksılığı ve bireydili üzerine kapanmış bu evrenlerden her birinde olan bitenler hakkında aralarında konuşabilmelerini sağlayan yegâne ortak göndergeyi ve yegâne ortak dili sunar). Sağduyu, toplumsal bir evrenin sınırları dahilinde, dünyanın anlamı üzerine ilkel bir konsensüs sağlayan ve karşılaşmayı, diyaloğu, rekabeti, hatta çatışmayı olanaklı kılan sessizce kabul edilmiş bir dizi (geniş anlamıyla) basmakalıp temin eden, herkesçe paylaşılan bir aşikârlıklar havuzudur; bunlar arasında da dünyanın algısını yapılandıran belli başlı karşıtlıklar gibi sınıflandırma ilkelerine özel bir yer ayırmak gerekir.

9. Pascal, *Pensées*, Br. 793.

Bu sınıflandırma şemaları (yapılandırıcı yapılar), esas olarak, toplumsal düzeni organize eden temel dağılım yapılarının birleşmelerinin ürünüdür (yapılanmış yapılar). Dolayısıyla söz konusu düzene dahil olan faillerin hepsi için ortak olduklarından, karşıt konumlarda (yüksek/alçak, görünür/karanlık, nadir/sıradan, zengin/yoksul, vs.) bulunan ve kendileri de toplumsal alanda farklı veya karşıt olan ayırt edici özelliklerle tanımlanan faillerin anlaşmazlık içinde anlaşmalarını olanaklı kılarlar. Diğer bir deyişle, herkesin dünyayı ve bu dünyadaki konumlarını düşünmek için aynı karşıtlıklara (örneğin yüksek/alçak, üst/alt, nadir/sıradan, hafif/ağır, zengin/yoksul, vs.) başvurmalarını bu şemalar mümkün kılar – bunu bazen karşıtlaştırdıkları terimlere birbirine karşıt göstergeler ve değerler vererek yapsalar da: Örneğin aynı hal ve hareketler bu nedenle bazıları tarafından "utanmaz", nezaketsiz ve kaba görülürken, diğerleri tarafından "içten", basit, yapmacıksız ve doğal bulunacaktır.

Sağduyu büyük ölçüde ulusaldır çünkü ayrım ilkelerinin birçoğu şu âna kadar en büyük misyonları aynı "kategoriler"e, dolayısıyla aynı sağduyuya sahip bir nüfus olarak ulusu oluşturmak olan eğitim kurumları tarafından telkin edilmiş veya pekiştirilmiştir. Yabancı bir ülkede yaşadığımız ama o ülkenin diline hâkim olmakla tam anlamıyla aşılamayan derin huzursuzluk, büyük oranda, her an kendini sunduğu haliyle dünya ile sağduyuyu oluşturan eğilimler ve beklentiler sistemi arasındaki sayısız küçük uyumsuzluktan ileri gelir. Ulusaşırı (bilhassa bilimsel) alanların varlığı, ulusal sağduyuya şüphe düşüren özgül sağduyular yaratır ve bütün ülkelerin bütün *mekteplileri* için (neredeyse) ortak olan bir skolastik dünya görüşünün ortaya çıkmasını teşvik eder.

Kurulu Bakış Açıları

Toplumsal dünyanın özerk alanların var olmasına yol açan farklılaşma süreci hem varlığı hem bilgiyi ilgilendirir: Farklılaşan toplumsal dünya dünyayı bilme kiplerinin farklılaşmasına neden olur; alanlardan her birine, kendi nesnesini *yaratan* ve bu nesneye uygun anlama ve açıklama ilkesini de kendinde bulan, dünyaya ilişkin temel bir bakış açısı karşılık gelir. Saussure gibi "bakış açısı nesneyi

yaratır" demek, aynı "gerçekliğin" toplumsal olarak kabul gören ama hepsi de evrensellik iddiasında bulunmasına rağmen kısmen birbirlerine indirgenemez olan birden çok temsilin nesnesi olduğunu söylemektir – üretildikleri alanlarda toplumsal olarak kurulmuş bakış açıları gibi. ("Yaşam biçimi" olarak her alan gerçekliğin farklı yönlerine erişim sağlayan bir "dil oyunu"nun mahalli olduğundan, bölgesel farklara nazaran aşkın olan bir genel rasyonalitenin varlığı sorgulanabilir ve yeniden birleşme nostaljisi ne kadar güçlü olursa olsun, Wittgenstein gibi, tüm dillerin dili gibi bir şeyin arayışından vazgeçmek gerektiği açıktır.)

Bir alanda belirli bir ifade biçimiyle ilişki içinde geçerli olan görme ve ayırma ilkesi ile bilgi kipi (dinsel, felsefi, hukuki, bilimsel, sanatsal, vs.), ancak söz konusu alanın toplumsal bir mikrokozmos olarak özgül meşruluğuyla ilişki içinde bilinebilir ve anlaşılabilir. Sözgelimi, felsefi denilen "dil oyunu" ancak geçerli olduğu "yaşam biçimi" olarak felsefi alanla ilişkisi içinde betimlenebilir ve açıklanabilir. Filozofun, yazarın, sanatçının veya biliminsanının düşünce yapıları, dolayısıyla kendini onlara düşünülebilir veya düşünülemez olarak sunan şeyin sınırları daima kısmen alanlarının yapılarına, dolayısıyla bu alanın kurucu konumlarının tarihine ve bu konumların kayırdığı eğilimlere bağlıdır. Epistemik bilinçdışı, alanın tarihidir. Böylece, insanın ne yaptığını gerçekten bilme konusunda bir şansı olması için, düşünürü ve düşüncesini yakalayan farklı içerme ilişkilerine işlenmiş olanı, yani devreye soktuğu varsayımlar ile bilmeden gerçekleştirdiği içermeleri ya da dışlamaları açması gerektiği açıklık kazanıyor.

Her alan, bir bakış açısının şeylerde ve *habitus*'larda kurumsallaşmasıdır. Belli bir alana yeni girenlere giriş şartı olarak dayatılan o alana özgü *habitus*, kuruluş araçlarının ve bu şekilde kurulan nesnelerin tartışmasız değerine düşünüm-öncesi bir inanca (*ethos*) dayalı özel bir gerçeklik kurulumunun ilkesi olan belirli bir düşünce kipinden (*eidos*) başka bir şey değildir. (Gerçekte, yeni gelenin oyuna sokması gereken şey, burada açık veya üstü kapalı bir biçimde şart koşulan *habitus* değil, pratik açıdan uyumlu veya yeterince yakın, en önemlisi de şekillendirilmeye ve gerekli *habitus*'a dönüştürülmeye elverişli, kısacası uygun ve uysal, yeniden yapılandırma

olanağına açık bir *habitus*'tur. Bu yüzdendir ki üye seçimleri, söz konusu olan ister *rugby* oyuncusu, öğretmen, memur ister polis memuru olsun, yeterlilik belirtilerine olduğu kadar, güçbela fark edilebilen, olma ve dönüşme eğilimlerinin çoğunlukla bedensel göstergelerine, kıyafete, duruşa, hal ve hareketlere de duyarlıdır.)

Tek bir örnek vermek gerekirse, sanatsal alan (ve ürünleri) tarafından üstü kapalı bir biçimde şart koşulan, bu alanın yapıları ve işleyişi tarafından da telkin edilen ve sanat yapıtlarını kendilerinin gerektirdiği gibi, yani estetik olarak, (dünyadaki sıradan nesneler olarak değil de) sanat yapıtları olarak kavramaya sevk eden estetik eğilim, belirli bir yeterlilikten ayrılamaz: Bir önem ilkesi olarak işleyen bu yeterlilik, başka kuruluş ilkeleri tarafından görmezden gelinen ya da özdeş kabul edilen özellikleri birbirinden ayırmaya ve ayrı kabul etmeye, aynı zamanda farklı gerçekliklerin ortak özelliklerini bulmaya, dolayısıyla bu özelliklerle tanımlanan gerçekliklerin denk olduğunu bildirmeye ve böylelikle tarzlar (gotik, rokoko), ekoller (izlenimciler, sembolistler) ya da bir sanatçının üslupları gibi az çok katı bir biçimde tanımlanmış sınıflar oluşturmaya ilişkindir. (Bu tanım dinsel *habitus*,[10] gazetecilik *habitus*'u, tıbbi *habitus*,[11] boksör *habitus*'u,[12] bilimsel *habitus* için de aynı şekilde geçerlidir: Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda *disciplinary matrix*'ten, disiplin matrisinden bahseder; "bir topluluk tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü"dür bu.)

Sanatsal alan gibi her bilimsel evrenin de kendine özgü *doksa*'sı, hem bilişsel hem değerlendirmeci olan varsayımlar bütünü vardır ve üye olmak bunların kabul edildiği anlamına gelir. Bunlar, paradoksal bir biçimde, karşıtlaştırdıklarını birleştiren büyük zorunlu karşıtlıklardır, zira onlar hakkında –veya onlar vasıtasıyla– savaşabilmek için tarafların bunları ortaklaşa kabul etmeleri, böylece bizzat karşı geldikleri ve kendilerine karşı gelenler tarafından ânında önemli ve anlamlı *kabul edilen* konumlar üretmeleri gerekir. Aynı

10. C. Suaud. *La Vocation*. Paris, Minuit, 1978.

11. J. Cassell. *Expected Miracles. Surgeons at Work*. Philadelphia. Temple University Press, 1991.

12. L. Wacquant. "Corps et âme. Notes etnographiques d'un apprenti boxeur", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 80, 1989, s. 33-67.

zamanda alanda suç ortağı rakipler arasındaki toplumsal karşıtlıklar olan bu özgül (epistemolojik, sanatsal, vs.) ikili karşıtlıklar, siyaset de dahil olmak üzere, öngörülmeyen bir konum üretmeye yönelik her çabayı saçma, eklektik veya tek kelimeyle düşünülemez olarak dışlamak suretiyle, meşru tartışma alanının sınırlarını belirler (söz konusu olan ister "safdil"in, "amatör"ün ya da kendi kendini yetiştirmiş kişinin alana ilişkin saçma veya yersiz ihlali olsun isterse de dinsel, sanatsal, hatta bilimsel sapkının altüst edici büyük yeniliği). Büyük simgesel devrimleri gerçekleştirenlerin yıktıkları veya yok ettikleri, en temel ve en derinde yatan karşıtlıklardır – örneğin, akademik resmin eski ile çağdaş, "eskiz" ile "bitmiş iş" arasındaki kanonik karşıtlıklarını yıkan Manet gibi.

Kutsal karşıtlıklar nihayetinde şeylerin doğasına aitmiş gibi görünür; en ufak eleştirel sorgulama, bilhassa (kurulduğu haliyle) alanın bilgisine sahipse, her karşıt konumun –bazen rasyonelleştirilmiş tersinden başka bir şey olmadığı–rakip konumla ilişkisi dışında hiçbir içeriği olmadığını keşfetmek durumunda kalsa bile. Bugün toplumsal bilimlerde geçerli olan bazı ikili karşıtlıkların durumu da açıkça budur: birey ile toplum, konsensüs ile çatışma, onay ile baskı ya da Anglosaksonlarda "*structure and agency*" (yapı ve faillik); "ekoller"e, "hareketler"e ya da "akımlar"a ayırmalarda ise bu daha da açıktır: "yapısalcılık" ile "inşacılık", "modernizm" ile "postmodernizm"; toplumsal konumlar arasındaki karşıtlıklara nazaran, edebi veya sanatsal alanda geçerli olan benzer ayrımlardan (geçen yüzyıl sonunda edebiyat alanında natüralizm ile sembolizm arasındaki karşıtlık gibi) daha fazla özerkliği olmayan kavram görünümlü onlarca etiket...

Hem başka bir alanın bakış açısından keyfi, hatta yersiz ve gülünç hem de söz konusu alanın kendi meşruluğunun bakış açısından zorunlu, dolayısıyla (bayağı olma, alay konusu olma korkusundan) mecburi olarak şart koşulan kurucu eğilim, skolastik alanların gerektirdiği ve oyunun kendisi tarafından ortaya konan ve üretilen yeni bahis konuları adına sıradan varoluşun amaçlarının askıya alınmasını varsayan bu *illusio*'ya, bu özel inanç biçimi olan *nomos*'a olan üstü kapalı bağlılıktır. Kurucu aşikârlıkların her sorgulanışının skandala yol açmasının gösterdiği gibi, bu ilkel inanç, (örneğin dinsel)

alanda açıkça ilan edilen aleni inançlardan çok daha derinlerde gömülü ve daha "viskeral" olup, dolayısıyla kökünün kazınması da daha zordur.

Bilgelik felsefeleri bütün *illusio* türlerini, *libido sciendi* gibi en "saflarını" dahi, tüm yatırım biçimlerinin askıya alınmasının getirdiği bütün dünyevi mükâfatlardan manevi özgürlüğe erişmek için aşılması gereken basit yanılsamalara indirgemeye meyleder. Pascal'ın da bedenin veya ruhun daha düşük düzenleriyle ilişkili "şehvet" biçimlerini, insanı hayırseverlik düzenine ait yegâne gerçek inançtan uzaklaştırdıkları için, "avuntu/eğlence" olarak eleştirdiğinde, yaptığı budur.

Bir alanın zorunluluğuna dolaysız bağlılık olan *illusio*'nun, bir anlamda tartışmadan uzak tutulduğu müddetçe, bilinç düzeyine çıkma olasılığı da bir o kadar azalır: Tartışma bahislerinin değerine ve tartışma işinin kendisine dair varsayımlara duyulan temel inanç olarak, tartışmanın tartışılmaz koşuludur. Argümanları tartışmak için, tartışılmayı hak ettiklerine ve, her halükârda, tartışmanın erdemine inanmak gerekir. *Illusio* açık ilkelerin, ortaya konan ve savunulan tezlerin düzenine değil, eylemin, rutinin, yapılan şeylerin, üstelik yapıldıkları ve daima böyle yapılmış olduğu için yapılan şeylerin düzenine aittir. Alanlarda angaje olan herkesin ortak noktası, ister ortodoksiyi savunsun ister heterodoksiyi, rekabetlerini mümkün kılan ve onun sınırını tayin eden aynı *doksa*'ya üstü kapalı bağlılıklarıdır (sapkın, imanın daha saf biçimlerine dönmeyi vaaz eden bir mümindir): Aksi takdirde alanın bizzat varoluşunu riske atacak olan inancın ilkelerinin sorgulanmasını fiilen meneder. Oyuna dahil olmanın, düşünmeden angaje olmanın sebepleri sorulduğunda, katılımcıların son kertede verecek yanıtı yoktur ve böyle bir durumda başvurulabilecek ilkeler de, gerekçelendirilemez bir yatırımı –başkaları için olduğu kadar kendileri için de– gerekçelendirmeye yönelik *post festum* (olup bittikten sonraki) rasyonalizasyonlardan başka bir şey değildir.

Arasöz:
İktidarların Farklılaşması ve Meşrulaştırma Çevrimleri

Görece özerk alanlar kuruldukça, siyasi farksızlıktan ve birbirinin yerine geçebilir güçler (kabilenin ihtiyarları ya da köy ahalisinin ileri gelenleri gibi) arasındaki *mekanik dayanışma*'dan ya da az sayıda uzmanlığa, hatta –savaşçılar (*bellatores*) ile papazlar (*oratores*) gibi– bir çift karşıt güce indirgenmiş *hükmetme işinin işbölümünden* uzaklaşılır. Özelleşmiş kişilerde ya da kurumlarda cisimleşmiş olmaktan çıkan iktidar, farklılaşıp dağılır (Belki Michel Foucault'nun da, bir nebze flu olan "kılcallık" metaforuyla, kuşkusuz Marksizmin merkezileşmiş ve monolitik aygıt görüşüne karşı ileri sürmeye çalıştığı buydu): Ancak gerçek bir *organik dayanışma* etrafında birleşmiş, dolayısıyla hem farklı hem de birbirine bağlı bir alanlar bütünü vasıtasıyla gerçekleşip kendini gösterir. Daha açık söylersek, örneğin ekonomik alan ile eğitim alanı gibi hem birbirine rakip hem de birbirini tamamlayıcı nitelikteki alanlarda bulunan ve giderek uzayan ve karmaşıklaşan, dolayısıyla da simgesel olarak daha etkin olan ama aynı zamanda, potansiyel olarak da olsa, iktidar ve otorite çatışmalarına giderek daha çok yer açan meşrulaştırıcı mübadele çevrimlerinde angaje olan faillerin ve kurumların görünürde anarşik ama gerçekte yapısal olarak kısıtlı eylemleri ve tepkileri yoluyla, görünmez ve anonim bir biçimde uygulanır.

Montesquieu'nün savunduğundan oldukça farklı bir kuvvetler/ iktidarlar ayrılığı, mikrokozmosların farklılaşması ile bundan kaynaklanan ayrılmış kuvvetler arasındaki fiili veya potansiyel çatışmalar biçiminde olgulara kaydolmuştur. Bir yanda, farklı alanlarda (bilhassa, tıp alanı veya hukuk alanı gibi, özel bir tür kültürel sermayenin bahis konusu olduklarında) uygulanan iktidarlar, hiç kuşkusuz belirli bir ilişki dahilinde ve ait oldukları düzende, baskıcı olabilir ve dolayısıyla meşru direnişleri tetikleyebilirler ama siyasi ve ekonomik iktidarlara nazaran göreli bir özerkliğe sahip olduklarından, yine onlara nazaran bir özgürlük olanağı sunarlar. Diğer yanda ise, farklı alanlarda egemen konumlar işgal edenlerin bu ko-

numlar arasındaki homolojiye dayanan nesnel bir dayanışma etrafında birleştiği doğruysa da, iktidar alanı içinde, bilhassa egemen egemenlik ilkesi ile farklı iktidar türlerinin temelinde yatan farklı sermaye türleri arasındaki "kur farkı"na ilişkin olarak, rekabet ve çatışma ilişkileriyle aynı zamanda birbirlerine karşıttırlar. Dolayısıyla, tahakküme uğrayanlar da çoğu zaman kazanmak için kendileriyle rekabete ihtiyaç duyan güçlüler arasındaki çatışmalardan daima bir çıkar veya fayda sağlayabilir. "Sınıf mücadelesi"ne örnek kabul edilen pek çok tarihsel çatışma, esasında iktidar alanında tahakküm edenler arasındaki mücadelelerin –tahakküme uğrayanlarla ittifak mantığı içinde– uzantısından başka bir şey olmamıştır; bu mücadeleler, meşruiyet veya seferberlik gayesiyle, özel çıkarların simgesel evrenselleştirilmesine yönelik stratejilerle donandıkları için, yine de evrenseli ve bu suretle tahakküme uğrayanların çıkarlarının, en azından biçimsel olarak, kabulünü öne sürebilmektedir.

İktidarın farklılaştırılmasında kaydedilen bütün ilerlemeler, (Sezaropapizmde olduğu gibi) bütün iktidarların tek bir kişinin veya tek bir grubun elinde toplanmasına dayanan biricik ve doğrusal bir hiyerarşinin dayatılmasına, daha genel olarak da, belli bir alanla ilişkili iktidarların başka bir alanın işleyişine müdahalesi olarak anlaşılan *zorbalığa* karşı daha çok koruma sağlamak anlamına gelir: "Zorbalık, kendi düzeni dışında evrensel tahakküm arzusudur. ... Zorbalık, kişinin ancak belli bir yolla alabileceğini başka bir yolla almak istemesidir. Farklı erdemlere farklı ödevler biçeriz; güzeli sevme ödevi; güçlüden korkma ödevi; bilene inanma ödevi."[13] Sözgelimi, siyasi iktidar veya ekonomik iktidar bilim veya edebiyat alanına, kendi hiyerarşilerini dayatmak ve alana özel hiyerarşikleştirme ilkelerini baskılamak amacıyla, doğrudan veya akademinin, yayıncıların, komisyonların veya (siyasi, entelektüel, hukuki ve bilimsel alanlar başta olmak üzere, farklı alanlar üzerindeki kontrolünü her gün artıran) basının iktidarı gibi daha özel bir iktidar vasıtasıyla müdahale ettiğinde, zorbalık vardır.[14]

13. Pascal, *Pensées*, Br. 332.

14. *Televizyon Üzerine* (çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, YKY, 1997) kitabımda televizyona ilişkin olarak bu kontrolü tartışmıştım.

Hedefi, görme ve ayırma ilkelerinden birini mutlaklaştırmak ve böylelikle onu diğerlerinin nihai ve aşılmaz temeli olarak kurmak olan zorbalık hırsları, paradoksal bir biçimde, bazen tutarsız da olsa, meşruiyet talepleridir. Böylece kuvvet de kendini olduğu şekliyle, sözsüz şiddet olarak, neyse o olan keyfiliğiyle, gerekçesiz olarak ileri süremez ve ancak meşruiyet kisvesiyle kendini sürdürebildiği de pratik bir gerçektir, zira tahakküm yalnızca kabul görmeyi becerdiği oranda –ki bu kabul, ilkesinin keyfiliğinin bilinmemesinden başka bir şey değildir– kendini kalıcı olarak dayatabilir. Diğer bir deyişle, gerekçelendirilmek (dolayısıyla kabul edilmek, saygı görmek, onurlandırılmak, göz önünde tutulmak) ister ama ancak uygulanmayı reddetmek koşuluyladır ki gerekçelenmek için bir şansı olabilir (kuvvetin kendini kabul ettirmeye yönelik her kullanımı, ancak keyfiliğinin, simgesel olarak kendine zararlı bir biçimde, artmasına yol açar). Bundan çıkan sonuç şudur: Fiziksel veya ekonomik kuvvete dayanan iktidarlar, ancak kuvvete boyun eğme ihtimali olmayan iktidarlar tarafından meşrulaştırılabilir ve tanıma ediminin (biat, itaat, saygı gösterisi) meşrulaştırıcı etkisi, kabul eden fail veya kurumun kabul görenden (ve bizzat gördüğü kabulden) bağımsızlık derecesine göre değişir. Bu etki, kendi kendini kutsama (kendi kendini taçlandırmak için papanın elinden taç giyen Napolyon) veya kendi kendini yüceltme (kendi kendine methiye düzen yazar) durumunda neredeyse sıfırdır; söz konusu tanıma/takdir edimleri, egoistçe bir kendini beğenmişlik veya duygusal bir körlük sebebiyle muhakeme becerileri bulanıklaşmış olabilecek paralı askerler (tiyatroda alkışçı topluluğu, reklamcılar veya propagandacılar), işbirlikçiler, hatta akrabalar veya yakınlar tarafından gerçekleştirildiğinde ve bu edimler, tıpkı aralarındaki zaman aralığı gibi, ne kadar dolaysız ve kısaysalar şeffaf olmaya o kadar mahkûm olan mübadele çevrimlerine girdiklerinde (örneğin, kitap ve makale eleştirisi yazanların "birbirini ağırlaması") zayıftır. Buna karşılık, ilgili kurumlar veya failler arasındaki her türlü gerçek veya görünür maddi veya simgesel çıkar ilişkisi ortadan kalkıp, tanıma edimini gerçekleştiren kişinin kendisi daha çok tanındığında, meşrulaştırma etkisi maksimuma ulaşır.

O halde, kuvvetin tanınmasını ve yanlış tanınmasını sağlamak

için kuvvet sarf etmek ve hukuk denilen gerekçeli kuvveti üretmek gerekir. Meşrulaştırma işinin simgesel etkinliği bu işin farklılaşma derecesine, dolayısıyla da bunun yol açtığı saptırılma riskine yakından bağlıdır. Hükümdar ancak şairlerine, ressamlarına veya hukukçularına bağımsız bir yargının koşulu olan ama aynı zamanda eleştirel bir sorgulamanın da kaynağı olabilecek (göreli) bir özerklik verdiği oranda, onlardan gerçekten etkili bir simgesel meşrulaştırma edimi bekleyebilir. Esasında, görünürdeki bir özerklik veya farkında olunmayan bir bağımlılık gerçek bir bağımsızlıkla aynı etkilere sahip olabilse de, meşrulaştırma merciinin meşrulaştırılmış merciden belli bir bağımsızlığını gerektiren simgesel etkinliğin adeta kaçınılmaz olan öbür yüzü, bu merciin kendisine verilmiş meşrulaştırma yetkisini saptırarak kendi çıkarına kullanma riskidir. İşte böylelikle, XII. yüzyılda Bologna'da profesyonel bir hukukçular kurumunun ortaya çıkmasıyla birlikte, (vaktiyle *bellatores* ile *oratores* arasında olduğu gibi) dünyevi iktidar ile kültürel iktidar arasındaki ilişkinin muğlaklığının ifşa oluşuna tanıklık ederiz: Hukuk alanının özerkleşmesi, Kantorowicz'in gösterdiği gibi, hükümdara hukuki kurumun kazandığı ve hükümdara karşı ileri sürdüğü otoriteye dayandığı için daha meşru olan yeni türden iktidarlar temin eder ama hukukçuların hükümdara karşı ileri sürdüğü taleplerin ve metinlerin meşru manipülasyon tekelini elinde bulunduranların hükümdarın iktidarının keyfiliğine karşı hukukun özel otoritesine başvurmalarına olanak veren iktidar mücadelelerinin de kaynağında yatan yine bu özerkliktir.

Aynı şekilde, sanat ve edebiyat da kuşkusuz tahakküm edenlere son derece güçlü meşrulaştırma araçları sunabilir; bunu ya doğrudan, onları yüceltmek suretiyle ya da dolaylı olarak, yüceltenleri de kutsayan bir din oluşturmak suretiyle yapar ama bazen de sanatçı ve yazarların, doğrudan veya dolaylı olarak, dünya görüşünün temel ayrım ilkelerinin (örneğin erkek/dişi karşıtlığı) dönüştürülmesi ile buna bağlı olarak sağduyunun aşikârlıklarının sorgulanması yoluyla, aile yapıları gibi toplumsal düzenin en derin yapılarını altüst etmeye muktedir büyük çapta simgesel devrimlere kaynaklık ettiği olur (XIX. yüzyılda sanatçı yaşam tarzı ya da bugün feminist veya eşcinsel hareketlerinin düzen bozucu provokasyonları gibi).[15]

İktidar alanı farklılaşıp, buna bağlı olarak, meşrulaştırıcı mübadele çevrimleri de uzayıp karmaşıklaştıkça, meşrulaştırma işi için sarf edilen toplumsal enerjinin maliyeti arttığı gibi kriz tehditleri de artar. Meşrulaştırma çevrimlerinin karmaşıklığının artmasıyla, özellikle, eğitim kurumununkiler kadar karmaşık ve örtük mekanizmaların müdahalesiyle el ele giden simgesel etkinlikteki artışın öbür yüzü, farklılaşma süreci içinde ortaya çıkan şu veya bu alana ait olmakla ilişkili özel sermayenin yıkıcı bir biçimde saptırılmasına yönelik olasılıklardaki önemli artıştır (sözgelimi, bilhassa tedrisata bağlı unvanların "devalüasyonu"ndan ve unvanlar ile işler arasındaki uyumsuzluklardan kaynaklanan yapısal sınıf düşmenin yol açtığı bireysel ve kolektif hoşnutsuzluktan tutun, 1968 gibi büyük altüst edici tarihsel anlara kadar, eğitim sistemine bağlı bütün dönüşüm etmenleri).

Dünyadan bahsetmek ve genellikle dile getirilmesi zor pratik deneyimlere (rahatsızlık, infial, isyan) *biçim* (dinsel, hukuki, vs.) *vermek* konusunda olduğu gibi, söylediklerine, salt halka açıklamak – böylelikle ona bir resmi onay biçimi vermek ve (sözgelimi, ilahi bir bir yarı-sistematikleştirmeyle) akıl görünümüne ve bir varlık nedeni görünümüne büründürmek– suretiyle belli bir evrenselleştirme atfetme konusunda da yeterlilik/yetki sahibi olan söylem uzmanları, yapısal olarak kurumsal unvanlardan birinin (teknokrasi, yargıçlar cumhuriyeti, teokrasi, vs.) mutlaklaştırılmasına dayanan bir saptırmaya meyillidir.

Rasyonalist Tarihselcilik

Fakat tarihsel bilimler, başlı başına sağlıklı ve kurtarıcı da olsa, kökensel keyfiliğin salt (Pascalcı) tespitiyle yetinmeye mahkûm değildir. Bundan başka, kendi doğuşlarını, daha genel olaraksa, skolastik alanların doğuşunu, yani ürünü oldukları ortaya çıkma (veya özerkleşme) süreçlerini ve aynı zamanda bu alanlar oluştukça gelişen ve öğrenme süreci boyunca yavaş yavaş bedenlere yerleşen eği-

15. R. S. Halvorsen ve A. Prieur, "Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 113, Haz. 1996, s. 6-15.

limlerin doğuşunu anlamayı ve açıklamayı da kendilerine görev bilebilirler. Dünya hakkında evrensellik iddiasındaki sözcelerin geliştiği münferit (ve ayrıcalıklı) mikrokozmosların tam anlamıyla tarihsel olan zorunluluğu veya varlık sebebini akılda değil ama, tabiri caizse, tarihte ya da *tarihsel akılda* temellendirmek de esasında bu bilimlere düşer. Bu şekilde elde edilen bilgi, hem bireysel hem kolektif olan bu ikili tarihe ve onun düşünce üzerindeki olası istenmeyen etkilerine düşünümsel anlamda hâkim olma olasılığını içerir.

Bilimsel aklın, tarihin bir ürünü olduğunu ve bilimsel alanın dışsal kısıtlardan ve belirlenimlerden göreli bağımsızlığı arttıkça, yani bu alan –bilhassa tartışma, eleştiri, vs. konusunda– işleyişinin özel yasalarını daha egemence dayattıkça, kendini daha da güçlü bir şekilde ileri sürdüğünü kabul edersek, yaygın kabul gören iki alternatifin ikisini de reddetmemiz gerekir: Bilimsel yönteme *a priori* "mantıksal temeller" verdiğini iddia eden "mantıkçı" mutlakiyetçilik ile, sözgelimi Quine'ın dediği gibi, matematiği mantığa indirgeme girişiminin başarısızlığının, psikolojiyle ilişkilendirmek suretiyle "epistemolojiyi doğallaştırmak"tan başka çaresi olmadığını söyleyen "tarihselci" veya "psikolojist" görecilik.[16]

Günümüzde "modern" ve "postmodern" denilen hareketlerin kahramanı olan Habermas ve Foucault isimlerinin temsil ettiği şu yeni ikili alternatif arasında da tercihte bulunmak zorunda değiliz: Bir yanda, hukukun özerk gücünü ileri süren Habermas'ın demokrasiyi rasyonel istencin oluşumu için zorunlu iletişim biçimlerinin hukuki kurumsallaştırılmasına dayandırmak isteyen hukuki-söylemsel kavrayışı; diğer yanda ise, egemenliğin mikro yapılarına ve iktidar mücadelelerinin stratejilerine dikkat ederken, evrenselleri ve özellikle de evrensel olarak kabul edilebilir her tür ahlakı dışlamaya yol açan Foucaultcu iktidar analizi arasında bir seçim yapmamız gerekmiyor.

Aynı şekilde, (Thomas Nagel'in dediği gibi) "*view from nowhere*" (hiçbir yerden bakış) şeklindeki nesnelci yanılsamayı, nesnelleşti-

16. Bkz. W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et quelques autres essais*, çev. J. Largeault, Paris, Aubier, 1977, s. 83-105 ("Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969).

rilmemiş bir bakış açısının nesnelliğini sorgusuz sualsiz kabul eden eleştiri öncesi kesinliği reddetmekgerekiyorsaeğer, bu narsisist düşünümselliğin "postmodern" formunda izini sürdüğü "*view from everywhere*"in (her yerden bakış) aynı-anda-her-yerdelik yanılsamasına, eleştirinin (toplumsal) temeli sorusundan kaçan temel eleştirisine, "yapıbozumcu"yu "yapıbozuma uğratma"yı ihmal eden "yapıbozum"a teslim olmak için değildir. Her daim hareket halinde olan, şaşırtıcı ve ele gelmez olan yersiz yurtsuz, *atopos* filozof, "yapıbozum"a uğratılan metin karşısında eleştirmen için olduğu kadar yazar için de erişilmez olan sonsuz sayıda bakış açısını benimseyebildiği için, Nietzscheci *dans* metaforuna uygun olarak, her tür yer belirleniminden, hareketsiz seyircinin bakış açısından ve her tür nesnelci perspektiften kaçmaya çalışır: Bilhassa, daha iyi meydan okumak, "aşmak" ve reddetmek için yalayıp yuttuğu sosyal bilimler konusunda, sürekli üstte ve bir adım önde olan, aşkınlık rüyasından yalnızca görünürde vazgeçmiş yakalanamaz yakalayıcı, ama aslında ava giden avlanır oyununun ustası olan filozof, en radikal sorgulamaları sorgulayacağından ve, felsefeye başka hiçbir şey kalmazsa, kimsenin filozoftan daha iyi felsefeyi yapıbozuma uğratamayacağını göstereceğinden daima emindir.

Toplumsal alan ayrımlarına dair "fikirler"in tanrı katına yansıtılmasından ibaret olan bütün bu alternatiflerin özü, düşüncenin tamamen zorunlu bir biçimde tümüyle keyfi bir seçime hapsolduğu yanılsamasını yaratmaktır. "İki kötü arasında seçim yapmam gerekirse," diyordu Karl Kraus, "ikisini de seçmem." Her iki tarafta da, bir tür aristokratik *hubris*'ten mustarip olan düşünme (ve düşünceyi düşünme) çabasının sınırı, kendini ancak entelektüel selametini salt kişisel zihin açıklığından bekleyen bir düşünürün tek başına girişimi olarak düşünebilmesinde yatar. Üstelik görünürde tamamen karşıt olan bu kuramsal görüşlerin skolastik varsayımlarda ortak olmalarına borçlu oldukları tek ortak özellik de bu değildir. O halde, dille olan skolastik ilişkinin meşrulaştırıcı dönüşümü olan "iletişimsel eylem" kuramında dilsel *lector* fetişizmini görmemenin güç olması gibi, aynı şekilde, kendini "postmodern" kabul eden bazılarının bütün kültürel gerçekliklere ve bizzat toplumsal dünyaya, kendine yeterli ve kendi kendinin ürünü, salt içsel bir eleştiriye tabi metin sta-

tüsü bahşetmelerine yol açan da kuşkusuz tipik olarak skolastik olan özerkleşmiş metin fetişizmidir: Örneğin, kadın bedenini, kadınlık koşulunu veya kadının düşük statüsünü saf bir edimsel toplumsal inşa ürünü haline getirmeye meyleden ve, tipik *lector* yanılsamasıyla, dili ya da kuramı değiştirmenin gerçekliği değiştirmeye yetmediğini unutarak metinsel eleştiriye sorgusuz sualsiz siyasi bir etkililik bahşeden bazı feminist eleştirilerin de durumu budur. Toplumsal cinsiyet, ulus, etnik köken veya ırkın toplumsal kurgular olduğunu hatırlatmak iyiyse de, bu toplumsal mamulleri *yıkmak* için, salt edimsel bir "direniş"e övgüyle onları "yapıbozum"a uğratmanın yeteceğini düşünmek ya da bunun düşünülmesine izin vermek safdil ve dolayısıyla tehlikeli bir tutumdur: Esasında cinsiyet, ırk veya ulusa göre kategorize etmek gerçekten de ırkçı, cinsiyetçi, milliyetçi bir "buluş"sa, onun kurumların, yani şeylerin ve bedenlerin nesnelliğinde kayıtlı olduğunu görmezden gelmektir bu. Max Weber'in de zamanında işaret ettiği gibi, bir işçi hareketine veya başka bir harekete hiçbir şey "gerçek ilişkilerin yanlış tanınmasına kök salmış hedefler" kadar zarar vermez. Her halükârda "gerçekliğin" direnişini görmezden gelen bir direnişin gerçekliğinden şüphe etmek mümkündür.

Bilimsel Aklın İki Yüzü

Gerçekçi bir tarih görüşü, tarihin aşılmaz sınırlarını hayali bir biçimde aşmayı menediyorsa da, bizi tarihten nasıl ve hangi tarihsel koşullar altında tarihe indirgenemez hakikatler çekilip çıkarılabileceğini soruşturmaya sevk eder. Aklın esrarengiz ve açıklanamaz kalmaya mahkûm bir armağan gibi gökten zembille inmediğini, dolayısıyla tepeden tırnağa tarihsel olduğunu kabul etmek gerekir ama, genelde zannedilenin aksine, kesinlikle buradan tarihe indirgenebileceği sonucunu çıkarmamız gerekmiyor. Aklın, ürünü olduğu tarihten göreli bağımsızlığının ilkesini tarihte ve yalnızca tarihte aramak gerekir ya da, daha açık bir ifadeyle, aklın tekil tarihinin gerçekleştiği istisnai evrenlerin kurulmasına aracı olan tam anlamıyla tarihsel ama bütünüyle özgül olan mantıkta aramak gerekir.

Skhole'ye ve –bilhassa ekonomik– zorunluluk ile aciliyete olan

skolastik mesafeye dayanan bu evrenler, toplumsal kısıtların mantıksal kısıtlar biçimini, mantıksal kısıtların da toplumsal kısıtlar biçimini aldığı toplumsal mübadeleleri teşvik eder. Bu evrenler aklın gelişimi için elverişli ortamlar teşkil ediyorsa eğer, bunun sebebi, buralarda kendini göstermek için nedenler öne sürmek gerekmesi; zaferle çıkmak için argümanlarla, tanıtlamalarla veya karşı savları çürüterek kazanmak gerekmesidir. Kant'ın bahsettiği ve "saf" skolastik düşünce evrenlerine angaje olan faillerin (sözgelimi bilimsel evrende intihallerin, yani buluş hırsızlığının gösterdiği gibi) hiçbir şekilde muaf olmadığı "patolojik saikler", ancak yöntemsel diyalog ve genelleştirilmiş eleştirinin kurallarına boyun eğmek kaydıyla bu evrenlerde etkili hale gelebilirler.

Fakat dikkat edelim: Burada, Foucault'nun çalışmalarının çok aceleci bir biçimde içine sıkıştırıldığı *power/knowledge* (iktidar/bilgi) sloganı adına bütün anlam (ve bilim) ilişkilerini kestirmeden kuvvet ilişkilerine ve çıkar mücadelelerine indirgeyen Darwinci ya da Nietzscheci bilimsel dünya temsiline ne kadar uzaksak, Habermas'ın bahsettiği "en iyi argümanın gücü"ne tabi barışçıl bir entelektüel mübadele görüşüne de (veya Merton'un "bilim camiası" tanımına) o kadar uzağız. Bilimsel gözlemin sınırlarını aşmadan ve benzer durumlarda geleneksel olarak başvurulan farklı *deus ex machina* türlerine ihtiyaç duymaksızın bilimsel söylemin özgüllüğünü ve özerkliğini öne sürmek kesinlikle mümkündür. Bilimsel alanlar, iktidar ve sermaye odaklarıyla, tekelleriyle, kuvvet ilişkileriyle, egoist çıkarlarıyla, çatışmalarıyla, vs., belli bir bakımdan diğerlerine benzer toplumsal dünyalar teşkil eden bu mikrokozmoslar, *başka bir bakımdan da*, aynı zamanda aklın zorunluluğunun yapıların ve eğilimlerin gerçekliğine farklı derecelerde işlenmiş olduğu az çok mucizevi olan istisnai evrenlerdir. Apel veya Habermas'ın sandığı gibi iletişimin tarihötesi evrenselleri yoktur, ama rekabet mantığının her tür "tarafsızlık" ya da "etik yansızlık" çağrısından daha etkin bir biçimde dayattığı karşılıklı kontroller gibi evrenselleştirme mekanizmalarına bütün etkililiklerini bahşeden, toplumsal olarak tesis ve temin edilmiş iletişim biçimleri vardır – bilimsel alana *bilfiil* hâkim olanlar gibi.

O halde bilimsel alan, genel boyutunda, bilimi genel bir alanlar

kuramı ya da pratikler ekonomisinin ortak yasalarının istisnası olarak yücelten hagiografik görüşle çelişir. Bilimsel rekabet, ancak – bilhassa para ve iktidara yönelik– sıradan çıkarlarla kıyaslandığında tarafsız gibi görünen ve teknik yeterlilik ile simgesel iktidarın ayrılmaz bir biçimde birbirine geçmiş olduğu bilimsel otoritenin tekelini ele geçirmeye yönelik özel bir çıkar biçimi varsayar ve üretir. Özel boyutunda ise, rekabetin orada aldığı organize ve düzenli biçimle, tabi olduğu mantıksal ve deneysel kısıtlarla ve bilgiye ilişkin amaçlarıyla bütün diğer alanlardan (uzmanlık alanlarına, toplumlara ve çağlara göre değişen özerklik derecesine bağlı olarak, farklı derecelerde) ayrılır. Sonuç olarak, biraz Gestalt kuramındaki "muğlak imgeler" gibi, içsel ikiliği sebebiyle aynı anda iki farklı okumayı mümkün kılar: Bilgi birikiminin amacı, kaçınılmaz olarak, tanınma/takdir arayışı ve kendine isim yapma arzusudur; teknik yeterlilik ile bilimsel bilgi aynı anda simgesel sermaye birikim araçları olarak işler; entelektüel çatışmalar daima aynı zamanda güç çatışmaları, aklın polemiği de bilimsel rekabet savaşlarıdır, vs.

Bir önermenin tarihsel bir ortaya çıkış sürecinin sonucu olmasını onun hakikat içeriğini sorgulamak için kullananlar ya da, Rorty[17] gibi, epistemik kuvvet ilişkilerinin siyasi kuvvet ilişkilerine indirgenebildiğini; bilimin, epistemolojik açıdan değil, bilhassa retorik ikna sanatıyla kendi tanımlarını dayatma kapasitesiyle diğer bilgi biçimlerinden ayrıldığını ve, kısacası, belli bir bilgi biçiminin hakikatini belirleyenin, "dil oyunları"nı yapılandırırken bizi de belirli metaforları diğerlerine yeğlemeye sevk eden iktidar olduğunu ileri sürenler, esas olanı gözden kaçırmaktadır: Fiziksel dünyaya dair bilimsel denen her önermenin diğerlerine baskın gelen bir kurgu olduğu ve bilimsel alanlarda bu şekilde karşı karşıya gelen farklı görüşlerin göreli güçlerini, en özerk alanlarda dahi, kısmen onları savunanların (veya konumlarının) toplumsal gücüne ve retorik stratejilerinin simgesel etkinliğine borçlu oldukları kesindir. Her şeye rağmen, mücadele daima alanın kurucu normlarının kontrolünde ve yalnızca alanın onayladığı silahlarla gerçekleşir; bu mücadelede söz

17. R. Rorty, "Feminism and Pragmatism", *Radical Philosophy*, no. 59, 1991, s. 3-14.

konusu olan ve şeylerin kendilerinin özellikleri, yapıları, etkileri, vs. için geçerli olduklarını iddia eden ve dolayısıyla hakikat statüsü talep eden önermeler de, açık veya örtük bir biçimde, birbirlerini tutarlılık sınavına ve deneyimin hükmüne tabi kabul ederler. Dolayısıyla, aklın savunusunun olguların kontrolüne teslim edilmiş kolektif bir eleştirel yüzleşme çabasına emanet edildiği bilimsel bir dünyaya dair basit bir gözlem, hem epistemik mutlakiyetçilik hem de irrasyonalist görecilikten kopmuş eleştirel ve düşünümsel bir gerçekçiliğin benimsenmesini mecbur kılar.

Alanın Sansürü ve Bilimsel Yüceltme

Hagiografik bir görüşten "indirgemeci" bir görüşe inmenin, birkaç ucuz simgesel faydadan başka, sağlayacağı bir kazanç yoktur; bu indirgemeci görüş (bilim sosyolojisinde bazen "güçlü program" da denir), toplumsal evrenlerin her daim edimsel tanımlarla ve sınıflandırma işlemleriyle kurulduğu şeklindeki tartışılmaz olguyu vurgulayarak, bilgi stratejileri ve çıkarlarını iktidar strateji ve çıkarlarına indirger ve böylece skolastik alanlar gerçekliğinin birbirinden ayrılmaz iki yüzünden birini tek kelimeyle siler. Bu sebeple, bilim evreni ile ona dair her şeyin bu *içsel ikiliğini* açıkça ortaya koyduktan sonra, özgül boyutunu öne çıkarmak ve alanda ortaya çıkan özel *dürtü*'nün alan *sansürü*'nün sınırları dahilinde ve baskısı altında gerçekleşmek için nasıl kendini *yüceltmek* zorunda kaldığını göstermek gerekir.

Bireysel yatırım ve çıkarlarla anarşik yüzleşmenin rasyonel diyaloğa dönüşmesi, ancak alanın iç mücadelelerde dışarıdan alınacak özgül olmayan, bilhassa siyasi veya ekonomik silahlara başvurmayı engelleyecek denli özerk (dolayısıyla yeterince zorlu giriş koşullarına sahip) olduğu ölçüde (ve ancak bu ölçüde); katılımcıların yalnızca mevzubahis bilimsel gereklere uygun olan ("iyi niyet ilkesi" gibi) tartışma ve ispat araçlarına başvurmakla sınırlı oldukları, dolayısıyla da *libido dominandi*'lerini (tahakküm etme arzusu) ancak bir tanıtlamanın karşısına bir çürütmeyi, bilimsel bir olgunun karşısına bir diğer bilimsel olguyu koymakla başarılı olabilecek bir *libido sciendi*'ye yüceltmeye mecbur oldukları ölçüde mümkündür.

Aklın ilerlemesine katkıda bulunacak eylemleri teşvik edebilecek kısıtların çoğu zaman açık kurallar biçimini alması gerekmez. Bunlar oyuna katılımı düzenleyen kurumsallaşmış prosedürlere (seçim ve üye alımı); mübadele koşullarına (tartışmanın biçimi ve ortamı, meşru sorunsal, vs.); pazar gibi işlediğinden, bireysel üretimlere, ekonomik veya siyasi evrenlerin yasalarına indirgenemez tamamen kendine özgü yasalar uyarınca, olumlu veya olumsuz yaptırımlar atfeden alanın mekanizmalarına; ve en önemlisi de bütün bu etkilerin ürünü olan faillerin eğilimlerine işlenmiştir – "epistemolojik kopuş"u gerçekleştirme isteği ve becerisi de, sözgelimi, problemleri dışarıdan hazır almak yerine kendi problemlerini üretebilen özerk alanın işleyiş mantığında kayıtlıdır. (Sosyal bilimlerde, kopuş ve özerkliğin toplumsal koşullarının tesis edilmesi bilhassa zorunlu ve güçtür. Nesneleri, dolayısıyla nesneleri hakkında söyledikleri de siyasi bir mevzu olduğundan –ki bu onları toplumsal dünya hakkında otorite olduğunu iddia eden herkesle, yazarlar, gazeteciler, siyasiler, din adamları, vs. ile karşı karşıya getirir– "siyasallaşma" tehlikesine bilhassa açıktır: Alana, varsayımlardan arınmış araştırmanın kazanımlarını bozmaya, etkisizleştirmeye, hatta bazen silmeye muktedir, heteronomi üreten dışsal kuvvetler ve biçimler sokmak ve bunları dayatmak daima mümkündür.)

Böylelikle, toplu olarak biriktirilen bilimsel kaynaklar artıp, buna bağlı olarak alana giriş koşulları zorlaşınca ve rekabete etkin bir biçimde katılmak için gereken yeterlilikten yoksun olan adayları hükmen ve fiilen dışarıda bıraktıkça, rekabete dahil fail ve kurumlar gitgide hep en dişli rakipleri potansiyel hedef veya "müşteri" olarak benimsemeye meylederler: Geçerlilik iddiaları (*validity claims*), kabul görmek için, bilimsel olarak bir o kadar donanımlı olan rakip iddialarla karşılaşmaya mecburdur; buluş sahiplerinin anlaşılmak ve tanınmak için sahip oldukları tek şans, akranları arasında hem en yetkin hem suç ortaklıklarına en az meyilli, dolayısıyla alanın tarihi boyunca biriktirilmiş özel kaynakları bu buluşların –çürütmeler, düzeltmeler ve eklemelerle– aklı ilerletmeyi hedefleyen bir eleştirisine yatırmaya en yatkın ve en elverişli olanlar nezdinde sahip oldukları şanstır.

Bilimsel mücadele, alanda ve alan vasıtasıyla topluca biriktirilen

(dolayısıyla, faillerin her birinde cisimleşmiş halde bulunan) bilimsel sermaye ne kadar çoksa, silahları da o kadar güçlü ve etkili olan ve en azından, bir nevi nihai hakem olarak, deneyimin, yani "gerçeğin" hükmüne başvurmak konusunda hemfikir olan rakipler arasındaki silahlı bir mücadeledir. Herkesin açık veya kapalı bir biçimde atıfta bulunduğu bu "nesnel gerçeklik", son kertede, belirli bir anda alanda olan araştırmacıların bu şekilde kabul etmeye karar verdikleri şeyden fazlası değildir ve ancak hakemliğine başvuranların ona dair *temsilleri* vasıtasıyla alanda kendini gösterir. Bu durum başka alanlar için de söz konusu olabilir; bilhassa rakiplerin toplumsal dünya için görme ve ayırma ilkeleri, ayrıca sınıflara, bölgelere, uluslara ve etnik kökenlere ayırarak sınıflandırma sistemleri dayatmak için savaştıkları ve toplumsal dünyayı sürekli tanık olarak çağırdıkları, tanı veya teşhislerini, görüş ve öngörülerini doğrulaması için kürsüye çıkardıkları dinsel alan ya da siyasi alan buna örnektir. Fakat bilimsel alanın özgüllüğü, rakiplerin "gerçeğe" uygunluğu doğrulama ilkeleri üzerinde, tezler ve hipotezler için ortak geçerleme yöntemleri üzerinde, kısacası, *nesnelleştirme işi*'ni temellendiren ve düzenleyen aynı anda siyasi ve bilişsel olan örtük sözleşme üzerinde anlaşmalarında yatar. Buna bağlı olarak alanda birbirleriyle çatışanlar da, disiplinlerin ve alan sansürünün baskısı altında ve *habitus*'ları organize eden görünmez güç aracılığıyla, toplu olarak biriktirilmiş ve toplu olarak hayata geçirilmiş yöntemler, araçlar ve deneysel tekniklerden oluşan cephaneliğiyle hükmünü dayatmak için tüm imkânlara sahip bir "gerçekliğe" dayandığını iddia eden rakip toplumsal kurgular, (bir görme şeklini göstermeye ve dayatmaya yönelik teatral sergileme anlamlarıyla birlikte) temsiller ama *gerçekçi temsillerdir*.

Diğer bir deyişle, alan, belli bir toplumsal mübadele yapısı dahilinde nesnelleştirilerek kendini gösteren ve araştırmacıların çoğunlukla bilim dünyasının disiplinlerinin deneyimi yoluyla elde ettikleri eğilimlerle doğrudan işbirliğine giren rasyonel kısıtlar biçiminde tesis edilmiş bir rasyonalite rejimidir. Alanda bir tartışma, bir soru ya da kendi de faillerde ve kurumlarda, sıradışı figürlerde, "izm"lerde, vs. cisimleşen bir bilgi hali olarak kayıtlı bulunan özel olanaklılar uzamını (sorunsal) kurmalarını mümkün kılan da bu eği-

limlerdir. Alanın önerdiği simgesel sistemi, onu tanımlayan ve *hem mantıksal hem toplumsal* bir kısıtın bütün gücüyle kendini dayatan kurallara uygun olarak işletmelerini sağlayan da yine bu eğilimlerdir. Özcü kuramların bahsettiği şekilde, bilimsel, özellikle de matematiksel nesnelerin aşkınlığının deneyimi, alanın toplumsal olarak gerektirdiği *habitus*'a sahip failler ile kendilerini kavrayanlara ve işletenlere kendi gerekliliklerini dayatabilen ve doğrudan doğruya alanınkine bağlı bir özerkliğe sahip olan simgesel sistemler arasındaki ilişkiden doğan kendine özgü *illusio* biçimidir (birikmiş kaynak sermayesi artıp giriş koşulları zorlaştıkça aşkın zorunluluk duygusunun güçlenmesinin sebebi de budur).

Kültürel nesneleri, özellikle de matematiksel varlıkları, kavranışlarından önce var olan aşkın özler olarak (bu durumda, doğa bilimlerinin yaptığı gibi, birer keşif olarak betimlenir bunlar) tanımlayanlar, matematiksel prosedürlerin (ya da bunları ifade eden işaretlerin) sınırlayıcı kuvvetinin, en azından kısmen, bunların sürekli ve kolektif eğilimler dahilinde ve sayesinde kabul edilmelerinden, elde edilmelerinden ve hayata geçirilmelerinden ileri geldiğini unutmaktadırlar: Bu aşkın "varlıklar"ın zorunluluğu ve aşikârlığı esasında yalnızca uzun bir çıraklık döneminden sonra onları "karşılama" yı öğrenmiş olanlara kendini dayatır (Jacques Maître'in söz ettiği mistisizmin toplumsal tarihi, aynısının çok benzer sebeplerle doğaüstü din "varlıklar"ının deneyimi için de geçerli olduğunu gösterir; bu deneyim de, en azından kısmen, özel bir geleneğe sahip bir alanda edinilmiş eğilimler varsayar). Aynı anda hem sonsuz hem tarihsel hem aşkın hem içkin olan matematiksel işaretler de, dinsel simgeler, tablolar veya şiirler gibi, ancak bu özerk simgesel alanı, onu tanımlayan kurallara uygun olarak işletmek suretiyle, etkin varoluşa geçirmeye yatkın ve uygun bir failler uzamıyla ilişkili olarak canlanır ve etkinleşir – ama bunu, bir gereklilikler sistemi olarak, dolayısıyla belirli bir estetik, hukuki ya da matematiksel varoluş kipi uyarınca var olmak iddiasıyla kendini dayatan özgül meşruluklarına uygun olarak yaparlar.

O halde tarihselleştirme, Platoncu (bilhassa matematiksel ama aynı zamanda hukuki veya edebi) idealar dünyasının özerkliği yanılsamasını teşkil eden ve farklı alanlarda aşağı yukarı aynı biçim-

lerde kendini gösteren bu tür bir fetişizmden bizi kurtarır. Bu yanılsama, bir simgeler, işlem araçları ve kurallar evreni ile bunları cisimleştiren ve olası kullanımlarını, dolayısıyla faaliyetlerinin bazen beklenmedik olan ürünlerini dayatmak suretiyle kendilerini dayattıkları bir fail arasındaki daima bir nebze mucizevi karşılaşmadan doğan *zorunluluk* deneyimine işlenmiştir. Tarihin bir ötesi yoktur ve, mutlaklığa olan özlemlerini sanat yapıtlarına, edebiyata, hatta bazen bilime yansıtanları kederlere de gark etse, sosyal bilimlerin en çıkarsız "çıkarlar"ı dayatabilen ve esinleyebilen paradoksal dünyalar olan skolastik alanların kendine özgü mantığında sanat yapıtlarının, bilimin veya edebiyatın–tarihsel ve tarihaşırı boyutlarında– varoluş ilkesini aramaya devam etmeleri gerekir.

Köken Anımsaması

Tepeden tırnağa tarihsel olduklarını kabul etmeye mecbur, temelsiz bilimler olarak sosyal bilimler, her tür kuruculuk iddiasını yerle bir eder ve bizi şeyleri oldukları gibi, yani tamamen tarihin ürünü olarak kabul etmeye zorlar. Dünyanın düzenliliklerinin yaşamak için kendini bunlara adapte etmek zorunda olan bir canlıyı bin yıllarca katlanmaya mecbur bıraktığı kısıtlardan doğmuş, dünyayı doğrudan doğruya bilinebilir kılan yaygın bilişsel eğilimler de dahil olmak üzere her şeyin tarihsel olduğunu hatırlatmak, bazen aceleyle söylendiği gibi, tarihselci ya da sosyolojist bir indirgemecilik yapmak değildir. Bu daha ziyade "ebedi hakikat ve değerlerin" yaratıcısı olan Tanrı'nın yerine yaratıcı Özne'yi koymayı reddetmek ve bir aşkınlığa ya da aşkınsı bir özneye verilmiş olanı tarihe ve topluma iade etmektir. Daha açık söylemek gerekirse, genetik düşünceden duyulan dehşetle el ele giden *causa sui* (kendi kendinin nedeni) olma rüyasının bir ifadesi olan kendi kendini yıkıcı "kökensel proje"[18] mefhumuyla Sartre'ın müthiş bir formülünü sunduğu yaratılmamış "yaratıcı" mitolojisini reddetmek ve en başarılı beşeri yapıtların hakiki

18. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, s. 648 ve sonrası; Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen ve Turhan Ilgaz, İstanbul, İthaki, 2009.

"özne"sinin bu yapıtların (içinde, yani sayesinde ve karşısında) gerçekleştikleri alandan (ya da, neredeyse aynı şey olan, alanın –kısmen alan dışında da oluşabilecek– eğilimlerin kümelenme tarzına bağlı özel bir konumundan) başkası olmadığını kabul etmektir. "Sanat kısıtlamadan doğar" haklı bir sözdür ama bu kısıtlama, bir alanda kayıtlı bulunan ya da, daha açık bir ifadeyle, bir *habitus* ile bir alan arasındaki ilişkiden doğan olanaklılık ve olanaksızlıkların nesnel yapısının uyguladığı kısıtlamadır.

Böylelikle, bir yanda, her skolastik düşünceye musallat olan Platoncu fetişizme karşı, sosyal bilim skolastik alanların (bilhassa bilimsel alanın) nesnel yapıları ile bunların işleyişinin hem ürünü hem koşulu olan bilişsel yapıların soykütüğünü tesis etmeye çalışır; evrensel geçerlilik iddiasındaki simgesel sistemleri üreten farklı toplumsal alanların kendine özgü mantığı ile buna karşılık gelen bilişsel yapıları analiz eder ve mantığın mutlak kabul edilen yasalarını bir alanın (veya bir "yaşam biçimi"nin) içkin kısıtlarıyla, bilhassa da toplumsal olarak düzenlenmiş sözceleri tartışma ve gerekçelendirme faaliyetiyle ilişkilendirir. Diğer yanda, göreci indirgemeciliğe karşı, bilimsel alanın, söz konusu motivasyonlar bakımından diğerlerinden mutlak olarak ayrılmasa da, kişinin kendi tutkularını veya çıkarlarını dayatmak için boyun eğmesi gereken kısıtlar (örneğin, tartışmanın sınavından geçme zorunluluğunun getirdiği çelişki ilkesi), yani silahlı rekabet üzerinden karşılıklı kontrolün dayattığı sansürün baskıları bakımından onlardan tamamen ayrıldığını gösterir. Bu, kendi de serimlenişinin yarı teleolojik mantığında bütünüyle özgül bir tarihten doğmuş, bütünüyle özgül bir zorunluluktur.

Her alanın kendine özgü zorunluluğunun yavaş yavaş kendini ortaya koyduğu uzun tarihsel ortaya çıkış süreci, entelektüalist vizyonun (ve bilimsel veya felsefi fikirler başta olmak üzere, fikirler tarihinin) hayal ettiği kendi kendini dölleyen ve uzun bir nedenler zincirine (geriye dönük olarak) indirgenebilir aklın bir nevi sürekli partenogenezi değildir. Fakat, aynı şekilde, muzaffer aklın kibrinin hakkından gelmek için, Pascal'ın bazen ileri sürdüğü gibi, rastlantıların birbirine zincirlenmesine de indirgenemez. Kendine özgü sosyolojik mantığını, bir alanda gerçekleşen eylemlerin o alanın kendine özgü zorunluluğuyla iki kere belirlenmesine borçludur: Her bir

anda, alanın bütün tarihinin sonucu olan konumların alanının yapısı, eğilimleri bu yapının gerekleriyle koşullanan failler tarafından algılandığında, faillerin gözüne –öne sürdüğü taleplerle onların beklenti ve projelerini yönlendirmeye ve hatta ortaya koyduğu kısıtlarla onları, en azından olumsuz olarak, belirlemeye muktedir– bir olanaklılar uzamı olarak görünür ve böylelikle daha karmaşık bir yapının gelişimine katkıda bulunmaya uygun eylemleri teşvik eder. Sanatçı, yazar, biliminsanı, herkes işe koyulduğunda, yazımda –ve icrada– yeni buluşlar için görünürde sonsuz olanak sunan ama bunu aynı zamanda –kendi de imalatına bağlı olan– yapısında kayıtlı kısıtları ve sınırları dayatmak suretiyle yapan piyanosu önündeki besteci gibidir; bu kısıt ve sınırlar sanatçının eğilimlerinde de mevcut olup bu eğilimler de enstrümanın sunduğu olanaklara bağlıdır; ki söz konusu olanakları aşağı yukarı bütünüyle ortaya çıkaran ve var edenler de yine bu eğilimlerdir.

Tarihsel süreçlerin opaklığı, beşeri eylemlerin, kaynaklandıkları tarihle ve potansiyellerini gerçekleştirdikleri toplumsal evrenlerle (bilhassa alanlarla) damgalanmış *habitus*'lar arasındaki sonsuz sayıda anlaşılmaz karşılaşmanın tesadüfi olmayan ama asla rasyonel olarak da bilinmeyen ürünü olmalarından ileri gelir, ama *habitus*'lar bu potansiyellerini gerçekleştirirken söz konusu evrenin yapısıyla sınırlanmış olduklarından, bilhassa tarihsel olan mantıklarını –bu mantık "akıl hakikatleri"nin mantıksal nedeni ile çıkarsanamayan ama anlaşılabilen, hatta zorunlu kılınabilen "olgusal hakikatler"in saf olumsallığı arasında kalır– söz konusu çifte zorunluluktan alırlar.

Bu noktada kuşkusuz şöyle bir itiraz gelecektir: Pozitif ile normatif arasındaki çelişkiyi sihirli bir değnekle ekarte etmek suretiyle, bilimsel alanın *kural koyucu bir tasvirini* önerdiğim ve bunun da, işleyişinin hakikatinin açıklaması olarak, alanın nesnel zorunluluğunun bilgisini ortaya koyduğu, bu bilginin söz konusu zorunluluğa nazaran belli bir özgürlük, dolayısıyla da bu özgürlüğü artırmayı hedefleyen pratik bir etik olanağı sunduğu ileri sürülecektir. Elbette, bu alana ilişkin olarak normatif bir okumaya konu olmayacak saptama önermesi yoktur: Belirli koşullar altında, rekabetin bilginin ilerlemesini sağladığı tespiti ya da bilimsel oyunda mevzubahis ola-

nın bilimsel oyunda bizzat mevzubahis olan şey olduğu, bu sebeple alanda aynı zamanda taraf da olmayan yargıç olmadığı saptaması buna örnektir (Devrimci kopuşlarda bu açıkça görülür: Kuramsal veya yöntembilimsel yeterliliğin yerleşik tanımını sorgulayan bir kuramı ya da yöntemi yargılama yeterliliğine kim sahip olacaktır?). Bu edimsel görüş, hakikatin ve nesnelliğin şiddet içermeyen ama çıkarsız da olmayan toplumsal bir mücadele mekanizmasının zorunlu ürünü olduğunu ileri sürerek yine belli bir normatiflik önermiyor mudur? Bu edimsel temsilin "özne"si, onu dile getirmek suretiyle, kendini bir anlamda –dışarıdan ve üstten kavradığı– oyunun dışına konumlandırmış ve böylece egemen, topyekûnlaştırıcı ve nesnel bir bakış açısının, yani tarafsız ve yansız seyirci bakış açısının olanaklılığını olumlamış olmaz mı?

Hep altını çizdiğim gibi, bilhassa sınıflandırmaların hem bilişsel hem siyasi olan yapıcı etkinliği yoluyla, daima söylediğini yapmaya (veya var etmeye) katkıda bulunan dilin kendiliğinden edimsel mantığından bu kadar kolaylıkla kaçamayız. Bilimin düşünümsel tarihsel-sosyolojik analizinin, tamamen döngüsel bir biçimde, kendi bilimsellik kriterlerini üretmeye ve dayatmaya meylettiği de yadsınamaz. Fakat salt analizde değil, gerçekte de var olan bir döngüden –bir *deus ex machina*'ya başvurmaksızın– kaçmak mümkün müdür? Aslında özel yasaların tesis edilmesini mümkün kılan, bilimsel alanın özerkleşmesidir; bu yasalar da aklın ilerlemesine, bu suretle de alanın özerkleşmesine katkıda bulunurlar.

Her şeyi daha da karmaşıklaştırmak gerekirse, bilimsel alanın daha gelişmiş, yani daha özerk aşamalarının tasvirinin bilhassa (içinden çıktığı) sosyal bilimler alanının daha az gelişmiş aşamalarının eleştirisiyle yüklü gibi görünmesi nasıl engellenebilir (bunun gerçekten arzu edilir bir şey olduğunu varsayarsak)? Bilimsel gelişimin belli başlı eğilimlerinin bilgisinin –giriş koşullarının gitgide zorlaşması, rakipler arasındaki türdeşliğin artması, muhafaza stratejileri ile yıkım stratejileri arasındaki uçurumun kapanması, büyük periyodik devrimlerin yerini, dışsal siyasi sebep ve sonuçlardan azat, çok sayıda sürekli küçük devrimin alması– gerçekten bilimsel olan bir alanın temel yasasının normatif bir tanımını, diğer bir deyişle, meşru anlaşmazlık konuları ile anlaşmazlığı düzenlemenin meşru

araçlarına dair konsensüsü içerdiği ve teşvik ettiği kesindir. Bu bilginin dinsel, felsefi veya siyasi bir ortodoksinin (veya sahte bir bilimin) *a priori* bir suç ortaklığına ve toplumsal olarak yerleşik bulunan geçerleme biçimlerine (*communis doctorum opinio*)dayalı sahte uyuşumları ile uyuşmazlık bahsiyle ve onu gidermenin araçlarıyla sınırlı olup dolayısıyla, zorunlu olarak geçici de olsa, hakiki bir uyuşuma vesile olabilecekleri için bilimsel oldukları söylenebilecek hakiki uyuşmazlıklar arasındaki fark için gerçek bir kriter önerdiği de bir o kadar açıktır.

Bir hakikat varsa eğer, o da, hakikatin bir mücadele konusu olduğudur. Bizzat bilimsel alan için de durum budur. Fakat burada gerçekleşen mücadelelerin, onları radikal bir perspektivizmin sonsuza dek birbirini yansıtan ayna oyunlarından koparan kendine özgü bir mantığı vardır. Bu mücadelelerin nesnelleştirilmesi ve konumların uzamı ile bunun mantığını açığa çıkaran konumlanmaların uzamı arasındaki mutabakatın modeli, (istatistik gibi) topyekûnlaştırma ve analiz araçlarıyla donanmış ve Gaston Bachelard'ın tabiriyle "sürekli bir özne dışına çıkarma çabası" olarak tanımlayabileceğimiz kolektif pratiklerin nihai ama sürekli geri çekilen ufku olan nesnelliğe yönelmiş bir çalışmanın ürünüdür.

Düşünümsellik ve Çifte Tarihselleştirme

Eleştirel düşünümsellik, kendi kendinin amacı olacak salt kuramsal bir niyete değil, deneyimle geçerlenmiş iki görüşe dayanarak benimsenir: Birincisi, antropolojik düşüncenin (filozoflarda olduğu kadar sosyal bilim uzmanlarında; tarihçiler, sosyologlar, etnologlarda da gördüğümüz) en fena yanılgı veya yanılsamalarının kaynağının ve bilhassa faili bilinçli, rasyonel ve koşulsuz bir birey (veya "özne") olarak kabul eden anlayışın, antropolojik söylem üretiminin toplumsal koşullarında, yani "insan" hakkındaki söylemin üretildiği alanların yapısında ve işleyişinde yattığıdır; ikincisi, düşüncenin toplumsal koşullarına dair, düşünceye bu koşullardan gerçek bir *özgürlük* olanağı sunan bir düşüncenin mümkün olduğudur.

Bir alanda (kazanılacak veya savunulacak) belirli bir konumu işgal etmeye bağlı düşünce alışkanlıklarıyla ve çıkarlarla ilişkili bütün

bağlılık ve taraftarlıkları mercek altına almak ve açığa çıkarmak, doğrusunu söylemek gerekirse, sonsuz bir iştir. Kişinin kendi bakış açısına dair mutlak bir bakış açısı benimseyebileceğine inanmak, bir kez daha düşüncenin her şeye kâdir olduğu şeklindeki skolastik yanılsamaya teslim olmak olurdu. Düşünümselliğin zorunluluğu, sıradan faillerin veya bilim dünyasındaki rakiplerinin ampirik bakış açılarına nazaran aşkın bir bakış açısı benimsemeye muktedir olduğunu zanneden ve dahil olduğu evrenin oyunlarına ve bahislerine tabi ampirik bir fail olarak kendi ampirik bakış açısından, adeta bir ilk kopuşla, radikal ve kesin surette ayrılmış olan düşünür için oldukça yüzeysel bir onur meselesi değildir.

Kimi filozofları, düşünümsellik kaygısını, doğru-söyleme gücünün tek sahibi, tartışılmaz bir otoriter akıl konumunu elde etmek ve erişilmez mutlak bilgi mertebesine erişmek isteyen tek bir kişinin iddiası olarak eleştirmelerine yol açan da, yine kendi alışkanlıkları ve kendi hırslarıdır. Esasında düşünümsellik, bilimsel alana angaje olan herkesin yükümlülüğüdür ve, onları kâh birleştiren kâh ayıran rekabet oyunu aracılığıyla, bu rekabetin rasyonel polemiğin zorunluluklarına boyun eğmesi ve her katılımcının kendi "egoist" çıkarlarını diyalojik karşılaşmanın kurallarına tabi kılmakta fayda görmesi için gerekli koşullar karşılandığı vakit yerine getirilmiş olur.

Düşünümselliğin kazandığı her bir bireysel zafer (örneğin skolastik yanılsamanın keşfi), rekabet mantığı itibariyle, bilimsel mücadelenin silahlarından biri olmaya ve böylece mücadeleye dahil olan herkes için zorunlu hale gelmeye mahkûmdur. Hiç kimse rakiplerine karşı kullanılması olası silahları, bu silahların onlar veya başkaları tarafından ânında kendine çevrilmesi riski olmaksızın, üretemez. Öznelliklerin az çok narsisist bir biçimde basitçe kendilerine dönmelerine değil, karşılıklı nesnelleştirmenin etkilerine borçlu olduğumuz daha fazla düşünümselliğe doğru ilerlemeyi de hayali ve riyakâr bir meslek ahlakından değil, işte bu tam anlamıyla toplumsal olan mantıktan bekleyebiliriz. Bilimsel alanın işleyiş mantığının bilimsel açıklaması, onu daha bilinçli ve daha sistematik kılmak suretiyle, alandaki karşılıklı gözetimi silahlandırmaya ve böylece etkinliğini artırmaya da katkıda bulunabilir – ki bu şekilde sunulan bilginin sinik kullanımları olasılık dışı kalmış olmaz.

Düşünümselliği tatbik etmek, nesnelleştirme işinden gelişigüzel dışlanmış bilen bir "özne"nin ayrıcalığını sorgulamaktır. Aynı zamanda bilimsel pratiğin ampirik "özne"sinin hesabını –bilhassa onu toplumsal zaman-mekânın belirli bir noktasında konumlandırmak suretiyle– bilimsel "özne"nin kurduğu nesnelliğin kendi terimleriyle vermeye çalışmaktır. Ayrıca bilimsel "özne"ye dair, onu ampirik "özne"ye, onun çıkarlarına, dürtülerine ve varsayımlarına bağlayan ve kendini oluşturmak için koparması gereken tüm bağlar yoluyla uygulanabilen kısıtlara dair daha gelişmiş bir bilince sahip olmak ve daha kapsamlı bir bilgi edinmektir. Geleneğin övdüğü "özgür" ve "çıkar gütmeyen" "özne"nin "tercihleri"nin alanın mekaniğinden ve dolayısıyla tarihten –sonucu olduğu ve nesnel yapılarında saklı bulunan, onlar vasıtasıyla da bilişsel yapılarına, görme ve ayırma ilkelerine, bu alanda sahip olduğu konumdan ve ona bağlı çıkarlardan asla tamamen bağımsız olmayan hayata geçirilmiş kavramlara, kuramlara ve yöntemlere işlenmiş olan tarihten– asla tamamen bağımsız olmadığını görmemek mümkün müdür?

Klasik (Kantçı) bilgi felsefesinin (veya günümüzde hâlâ etnometodolojinin veya bütün biçimleriyle "inşacı" idealizmin) öğrettiğinin aksine, artık nesnel bilginin olanaklılık koşullarını ve sınırlarını "özne"de aramakla yetinemeyiz. "Özne"nin ve onun nesneyi oluşturma faaliyetinin (*skhole*'yle birlikte, devralınan tüm problemler, kavramlar, yöntemler, vs. dahil) olanaklılık koşullarını bilimin kurduğu nesnede (toplumsal alan veya alan) aramak ve böylelikle nesnelleştirme edimlerinin toplumsal sınırlarını gün yüzüne taşımak gerekir. Bu suretle klasik nesnelciliğin mutlakiyetçiliğini göreciliğe düşmeksizin reddetmek mümkün olur: Esasında, bilimsel "özneler"in toplumsal üretim koşullarının bilgisinde kaydedilen her ilerlemeye nesnenin bilgisinde kaydedilen bir ilerleme karşılık gelir ve tam tersi de doğrudur. Bu durumu en iyi, araştırma bilimsel alanın kendisini, yani bilimsel bilginin gerçek öznesini kendisine nesne olarak aldığı zaman görürüz (*Homo Academicus*'ta sonuçlarını sunduğum araştırma gibi): O zaman bilimsel bilginin olanaklılık koşulları ile nesnesinin aslında aynı şey olduğu iyice açıklık kazanır.

O halde, tarihsel bilimler tarihaşırı ve kişiaşırı bir aklın aşkınlığı yanılsamasını yerle bir ediyorsa eğer, bu ister Kant'ta büründüğü

klasik biçimiyle isterse de dilde aklın evrensel biçimlerini bulan Habermas'ın ona verdiği yeni biçimle olsun, Kantçı rasyonalizmin eleştirel niyetini radikalleştirerek kapsamını genişletmeyi ve alanın kendisinden, yani rekabetin dayattığı çatışmalı ama düzenli işbirliğinden ileri gelen özgür ve genelleştirilmiş (herkesin herkese uygulayabildiği) epistemolojik eleştiri pratiğinin sosyolojik silahlarla donatılmasına katkıda bulunmak suretiyle aklı tarihten kurtarma çabasını bütünüyle etkinleştirmeyi mümkün kılarlar.

Sözde ebedi hakikatleri ve değerleri az çok başarılı bir şekilde sekülerleştirilmiş bir vahiy biçiminden değil de, çok özel bir mücadele biçiminden beklemenin ümitsiz bir tarafı olmak şöyle dursun, tam tersi geçerlidir. Bu mücadelede herkes, kazanmak için, mücadelenin önceki aşamasında ve o aşama için üretilmiş en iyi silahlara sahip olabilir ve olmalıdır; bizzat mücadelenin olup bittiği dünyaya ilişkin doğru-söyleme becerisi bahis konusudur ve farklı konumlarda bulunanların referans alabileceği ve alması gereken hakem de gerçeğin onayıdır. Tarihsel bilimler, bu olguyu göz önüne alarak, kültürel yapıtların üretimi ve alımlanması ile buna bağlı sınırların hem bireysel hem kolektif tarihsel ve toplumsal olanaklılık koşullarını açığa çıkarmaya çalışırken, bu üretimleri olumsallığa veya saçmaya indirgemek suretiyle itibarsızlaştırmanın peşinde değildir; tam aksine, kültürel üretim alanlarına çöken ekonomik ve toplumsal kısıtların bilimsel açıdan istenmeyen sonuçlarını ortaya çıkarmak suretiyle onları bundan kurtarmanın yollarını çoğaltmaya ve pekiştirmeye çalışırlar. Bunların ürettikleri bilgi araçlarını kendilerine karşı, bilhassa da içinde bulunup ürettikleri toplumsal evrenlere karşı çevirerek bilgi düzeyine taşıdıkları ekonomik ve toplumsal belirlenimciliklerin etkisinden, kısmen de olsa, kaçmanın ve bunların en başta kendilerine yönelen tarihselci görelileştirme tehdidini bertaraf etmenin araçlarıyla donanırlar.

Düşünme işinin gerçekleştiği koşulların analizi, bazen iddia edildiği gibi aklı değersizleştirmeye yönelik polemik bir eleştiri olmak şöyle dursun, *aklın polemiğinin ayrıcalıklı bir aracıdır.* Düşüncenin toplumsal üretim koşullarına borçlu olduğu sınırlara dair bilinçliliği artırmaya ve sınırsızlık yanılsamasının ya da düşünceyi bu belirlenimlere karşı savunmasız bırakan tüm belirlenimlerden bağımsızlık

yanılsamasının kökünü kazımaya çalışmak suretiyle, açığa çıkardığı belirlenimlerden gerçek bir bağımsızlık olanağı sunmayı amaçlar. Esasında, kuvvet ilişkileriyle, egemenlik etkileriyle, zorbalık ve müşterileriyle, bilim dünyasına ilişkin gerçekçi bilgiyi ilerletmek demek, dışsal kısıtlar (örneğin, günümüzde, gazetecilik aracılığıyla hasıl olanlar) ile bunların etkinliğini devralan ve paradoksal bir biçimde heteronomiye direnç kapasitelerini de zayıflatabilecek içsel kısıtların (örneğin şöhret peşindeki, ama aynı zamanda övgü toplamaya, kamusal veya özel iş anlaşmaları almaya yönelik rekabetin getirdikleri gibi) etkileri üzerinde hâkimiyet kurmanın kuramsal ve pratik araçları konusunda da ilerleme kaydetmek demektir.

Böylece, paradoksal bir biçimde, bugün bilimcilik ve pozitivizm eleştirisi maskesi altında irrasyonalist bir bilim eleştirisine en iyi silahlarını temin ediyor gibi görünürken, aklın radikal tarihselliğini koşulsuz kabul eden ve sürekli tarihselleştirme sınavıyla güçlenmiş sosyal bilimler, tarihselci bir rasyonalizmin ya da rasyonalist bir tarihselciliğin en emin yardımcısı haline gelebilir. Kolektif eleştirel düşünümsellik, anti-rasyonalist nihilizmin hâlâ içten içe nostaljik bir özlem duyduğu hayali ontolojik temel arayışını reddettikten sonra, bilimsel aklın çatışmalı işbirliği ve karşılıklı eleştiri yoluyla kendini gitgide daha iyi kontrol etmesini ve böylelikle yavaş yavaş rasyonalist görüşün arzuladığı ve kendini kıyasladığı, kısıtlardan ve olumsallıklardan tam bağımsızlığa ya da Kant'ın tabiriyle bir nevi *focus imaginarius*'a (hayali odak,nokta) yaklaşmasını mümkün kılmalıdır.

Evrenselleştirme Stratejilerinin Evrenselliği

Mantık, kuşkusuz, ortak referans noktalarıyla ilişkilenmenin mümkün kıldığı toplumsal bir kurallı tartışma ilişkisinde, hatta –daha açık ifade etmek gerekirse– tüm katılımcıların söz konusu evrene aidiyetlerini, dolayısıyla burada ifade bulan yakınsamaları ve ıraksamaları da kurucu nitelikteki aynı bakış açısını benimsemelerine dayanan rasyonel bir mübadelede saklıdır. Fakat bu durum, bütün katılımcıların konumlarını savunmak, tartışmaya katılmak veya tartışmayı sürdürmek, hislerini ve görüşlerini özgürce ifade etmek,

açıklama ve gerekçe talep etmek için eşit şansa sahip olduğu *ideal speech situation*'ın (ideal konuşma durumu) her zaman ve her yerde kendi gücüyle oluştuğu anlamına gelmez. "İşbirliği ilkesi"ni ileri süren Grice ("Konuşmaya katkınızı, söz konusu olduğu zaman, dahil olduğunuz sözel mübadelenin kabul edilmiş hedefi veya istikametinin gerektirdiği şekilde yapınız") aynı zamanda bunun sürekli küçümsendiğini belirtir (konsensüsün salt argümanın gücüyle elde edilmesi gerektiğini söyleyen Habermas'ın ilkesi için de aynısı söylenebilir). Diğer bir deyişle, Grice'ın düsturu, bir konuşmaya hakikaten dahil olan gerçek konuşmacıların gerçek davranışını açıklayacak sosyolojik bir yasa olmak şöyle dursun, esasında her konuşmanın bir nevi örtük varsayımı, karşılıklılık ilkesinin özel bir değişkenidir ve sürekli ihlal de edilse, sessizce kabul edilmiş ideal düzenin anımsatıcısı veya bir konuşmanın hakiki bir diyalog olmak için ne olması gerektiğine dair üstü kapalı bir referans olarak, bizzat ihlal olgusuna karşı bile, her an ileri sürülmesi mümkündür.

Fakat, bir şeyin hakikatte ya da hakikaten ne olduğunu söyleme bahanesiyle, sürekli hakikaten neyse o olması için olması gerekeni söylemeye, bu suretle de pozitiften normatife, "olmak"tan "olmak zorunda olma"ya kayma eğilimi gösterilir. Evrensellik buyruklarının resmen tanınmasının evrenselliğini, insanlığın bir nevi "maneviyatçı onur meselesi" olan şeyi göz önüne almak gerekir: kişiaşırılığın ve nesnelliğin lehine öznelliğin, kişiselliğin inkârını dayatan bilişsel evrensellik buyrukları ile çıkar gütmezliğin ve cömertliğin lehine egoizmin ve özel çıkarların reddini talep eden etik evrensellik buyrukları. Fakat bu normların etkin ihlallerinin evrenselliğini de bir o kadar göz önüne almak gerekir. Özlerin analizi yerine de tarihsel analizi koymak gerekir, zira bu, öz analizinin sonucunu, diğer bir deyişle, "olmak zorunda olma"nın –etik ve bilişsel evrensellik normlarını pratikte dayatmaya, böylece mantıksal ve ahlaki ideale uygun düşen yüceltilmiş davranışları hakikaten elde etmeye muktedir evrenlerin ortaya çıkışında kaydettiği– ilerleme hareketini (hiç farkında olmadan) kaydettiği sürecin kendisini betimleyebilecek yegâne analizdir.

Evrensel gerçekten ilerliyorsa, bunun sebebi, statü bazlı bir ayrımdan memnun ayrıcalıklarına ve egoizmlerine hapsolmuş olma-

lanna bağlı içsel belirsizliklerine rağmen, evrenselin bahis konusu olduğu mücadelelerin mahalli olan ve –konum ve güzergâhlarına bağlı olarak farklı derecelerde olmakla beraber– akılda, hakikatte, erdemde *ve evrenselde özel bir çıkarı* bulunan faillerin önceki mücadelelerin en evrensel kazanımlarından başka bir şey olmayan silahlarla savaştığı toplumsal mikrokozmoslar olmasıdır. Hukuk alanının durumu da budur: Söz konusu bahislerin hepsinin her zaman hukuka uygun olmaktan uzak olduğu ama (bugün ticaret hukukunda olduğu gibi) hukukun kurallarını değiştirmeyi hedeflerken dahi, tam da *bu kurallara göre* gerçekleşmesi gereken mücadelelerin mahallidir.[19]

Böylece, yüzyıllarca süren kolektif bir çabayla devleti icat eden hukukçular, halkın ve kamu yararının hizmetine sunulan kavramlar, yöntemler, prosedürler ve organizasyon biçimlerini hakikaten *ex nihilio* (yoktan) yaratabilmişlerse eğer, bunu ancak aynı zamanda, kendilerini de devlet memurluğuna bağlı güçlerin sahipleri veya hamilleri yaptıkları ve böylece kamu hizmetinin artık doğuma değil, eğitime ve liyakate dayanan özel bir biçimini kendilerine mal edebildikleri ölçüde yapabilmişlerdir. Diğer bir deyişle, aklın ışıklar içinde yükselişi ile Jakoben görüşün yücelttiği Fransız Devrimi'yle taçlanan özgürlük destanının karanlık bir öbür yüzü vardır; bu da kültürel sermayeyi elinde tutanların, özellikle de ortaçağ kilise hukukçularından XIX. yüzyıl avukatları veya öğretmenlerine ya da çağdaş teknokratlara kadar, bilhassa uzun ve sürekli bir mücadelenin basit bir aşamasından ibaret olan Fransız Devrimi sayesinde, eski soyluların yerini alarak devlet soyluları haline gelen cüppelilerin giderek yükselişidir.

Evrenselleştirici tekelleştirme demek olan medenileştirici gaspın muğlaklığı, en azından görünürde, tümevarım yerine (ilkelerden veya emsallerden) tümdengelimi, gerçekliklerle gerçekçi (sosyolojik de denebilir) işlem yapmanın yerine evrensel etik ilkelerinin "saf" olumlanmasını yeğlemeyi gerektiren hukuk kullanımlarında

19. Bkz. Y. Dezalay ve B. Garth, "Merchants of Law as Moral Entrepreneurs: Constructing International Justice out of Competition for Transnational Business Disputes", *Law and Society Review*, c. 29, no. 1, s. 27-64.

kendini yeniden üretir. Hukukçuların –bilhassa en yüksek makamlardakilerin– aşırı ihtiyatlı yaklaşımı da, her hukuki edimin emsal yaratmak suretiyle hukuku oluşturmaya katkıda bulunduğunu unutamamalarından, kendi kararlarıyla ve bunlara giydirmeleri gereken evrensel rasyonaliteyle, bunları gerekçelendirmek için sonradan ürettikleri ama gerekçelendirdiklerinin tam zıddı kararların ilkesi haline gelebilecek görünürde tümdengelimli "rasyonalizasyonlar" la, bir anlamda kendi kendilerini bağlamalarından kaynaklanır.

Devletin ortaya çıkışına bağlı birleşme ile göreli evrenselleşme, devletin ürettiği ve temin ettiği bazı evrensel kaynaklar yoluyla tekelleşmeden ayrılamaz (Weber ile ondan sonra Elias da, devlet sermayesinin oluşma sürecini ve bu sermayenin onun üretimine katkıda bulunan, hatta onu üreterek kendilerini üreten devlet soylularınca tekelleştirilmesi sürecini gözardı etmişlerdir). Fakat bu *evrenselin tekeli*, ancak onu elinde bulunduranların evrenselliğin nedenlerine, dolayısıyla da evrenselci bir egemenlik temsiline (en azından görünürdeki) boyun eğmeleri pahasına elde edilebilir.

Marx gibi, devlet bürokrasisinin kendine dair sunmak istediği resmi imgeyi tersine çevirerek bürokratları kamusal kaynakların özel sahipleri gibi davranan evrenselin gaspçıları olarak tanımlayanlar, haksız değildir. Ne var ki tarafsızlık değerleri ile kamu yararına çıkar gütmeksizin adanmışlığa yapılan zorunlu atıfların son derece gerçek etkilerini görmezden gelirler: Bu atıf, devletin evrenselliğin ve kamu yararına hizmetin mahalli şeklindeki resmi temsilinin ortaya çıkarılarak dayatılmasına yol açan simgesel inşa sürecinin uzun tarihi ilerledikçe, devlet memurlarına giderek daha fazla kendini dayatır.

Böylece, seçkin bir şahsiyetin gerçekleştirdiği bir etik ihlalinin basın tarafından ortaya çıkarılması olan siyasi skandal, grubun resmi tecessümü olmak üzere seçilmiş herkese kendini dayatan kamu yararına adanmışlık ya da çıkar gütmezlik kuralını vurgular. Sanki kamusalı cisimlendirme ayrıcalığı, özel yaşamın gizliliğiyle korunan her şeyden vazgeçmeyi gerektiriyormuş gibi, sözde "kamuya mal olmuş" kişilere dair özel bilgilerin ifşasına müsamaha gösterilir (oysaki, özel kişiler söz konusu olduğu zaman, mevzubahis hukuki geleneklere bağlı olarak farklı derecelerde kınanır). Bu durum, bil-

hassa, kuramsal olarak kamuya adanmış bu kişilerin –özellikle kamusal araçları özel amaçlar için kullanmak suretiyle– özel ile kamusal arasındaki sınırı ihlal ettikleri görüldüğünde, özelin gizliliği aslında kamusalın özel bir kullanımını gizlemeye hizmet ettiğinde geçerlidir.

Siyasi alan ve bilhassa bürokratik alan gibi, evrensele –en azından dışarıdan–daha fazla itaat etmeyi gerektirenevrenler vardır; çıkar gütmeme zorunluluğunu reçete eden resmi norm ile pratikteki gerçeklik (bu zorunluluğun yerine getirilmediği tüm durumlar, "kamu hizmetinin özel kullanımı" durumları, kamu malları ve hizmetlerinin amacından saptırılması, yolsuzluk ya da rüşvet, hukukun uygulanmamasından ya da ihlalinden çıkar sağlamaya dayalı tüm ayrıcalıklar, idari tavizler, muafiyetler, görevi kötüye kullanmalar) arasındaki uçuruma rağmen. Bu evrenler, paradoksal mantıkları dolayısıyla (kültürel alanlar gibi), *çıkar gütmeme yönelimini* ödüllendirmek suretiyle, çıkar gütmeyen eğilimlerin ortaya çıkmasını teşvik ederler.

Evrensel olan, evrensel bir kabulün nesnesidir ve egoist (bilhassa ekonomik) çıkarların feda edilmesinin evrensel olarak gördüğü kabul de, sağladığı su götürmez simgesel kazançlarla, evrenselleştirme stratejilerini evrensel olarak teşvik eder. Grupların gruba grup olarak saygı duymanın koşulsuz dışavurumundan (özellikle "sivil din"in görünürde son derece teskin edici olan ritüellerinde kendini gösterir) daha koşulsuz olarak onaylayıp mükâfatlandırdıkları ve daha zorunlu olarak talep ettikleri hiçbir şey yoktur ve evrenselleştirme stratejilerinin içerdiği kuralın –yalandan ve ikiyüzlü de olsa– kabulüne toplumsal bir kabul bahşederler. Evrenselliğin sağladığı kazançlar, evrensele olan referansın en âlâ silahı teşkil ettiği simgesel mücadelelerin en önemli bahislerindendir: Düzene girmek, "düzenlileşmek" (fiili bir durum), grubun kuralını, dolayısıyla da grubun kendisini kabul ettiğini belirterek grubu kendi tarafına almaya çalışmaktır; grubun düzenine katılmak, hiç de evrensel olmayan ilkeleri olabilecek pratikleri –onlara evrensel biçimler ve formüller vermek ("rasyonalizasyonlar"), özel çıkar ve kazançları saklamak ve bastırmak, varsayılan, az çok kurgusal ama keyfiliğin keyfi olumlanmasının reddini gerektiren ilkeleri, nedenleri veya saikleri ileri

sürmek (grupların, kendi gerçekçilikleri dahilinde, gerçek değerini görmeyi ve "ahlaklı riyakârlıklar" ve "ahlaksızlığın erdeme saygı gösterisi" olarak ödüllendirmeyi bildikleri onlarca davranış tarzı) suretiyle– evrenselleştirmeye meyleden samimi veya riyakâr tüm stratejilerin kaynağında bulunur.

Saf niyetin erdemci ahlakçılığına karşın, bunun böyle olmasının iyi olduğunu söylemek gelir içimizden. Artık tarihin ilkesinin akıl olduğuna inanabilen kimse kalmamıştır; aklın ve evrenselin de kaydettiği herhangi bir ilerleme varsa eğer, bu belki de rasyonalitenin ve evrenselliğin birtakım kazançlar sağlamasından ve akıl ile evrenseli ilerleten eylemlerin aynı şekilde onları gerçekleştirenlerin çıkarlarını da ilerletmesindendir.

Tarihin açıkça gösterdiğini inkâr etmeyi bırakarak, aklın tarihdışı bir doğadan kaynaklanmadığı ve insan icadı olarak, ancak ortaya çıkışını ve kullanımını kayıran toplumsal oyunlarla ilişkili olarak kendini ileri sürebileceği kabul edildiği takdirde, farklı alanların her birinde aklın özgül mantığının tartışmasız egemenliğini, yani her tür dışsal iktidar veya otorite biçiminden –gelenek, din, devlet, piyasa güçlerinden– bağımsızlığı benimseyen her şeyi güçlendirmeye çalışmak için, aklın ortaya çıkışının tarihsel koşullarını inceleyen tarihsel bir bilimle donanmak mümkün olur. O zaman, bu anlayışla, bilimsel alanın gerçekçi tasviri, demokratik akla uygun bir siyasi alanın bir nevi makul bir ütopyası olarak ya da, daha açık bir ifadeyle, gözlemlenen gerçeklikle bir karşılaşma aracılığıyla, en özerk biçimleriyle bilimsel alanda gözlemlenenin bir dengini siyasi alanda yaratmayı hedefleyen bir eylemin ilkelerini ortaya çıkaracak bir model gibi ele alınabilir. Bu hedef, kolokyumlarda ve "düşünce havuzları"nda törensel bir biçimde anılan vicdan rahatlığının mazereti olan bir meslek ahlakının müdahalesiyle değil, failleri "rasyonel bir biçimde" davranmaya ve dürtülerini yüceltmeye zorlayan toplumsal mekanizmalar aracılığıyla salt kendi içkin mantığıyla kendi kendini kontrol eden, düzenlenmiş rekabettir.

Vaaz vermenin ötesine geçmek istiyorsak, pratik olarak, sıradan siyasi eylem araçlarına (dernekler ve hareketler oluşturma, gösteriler ve manifestolar düzenleme, vs.) başvurmak suretiyle, siyasi alanda demokratik normdan sapmaları (örneğin temsilcilerin yolsuzlu-

ğu) engelleyebilecek ve uygun davranışları teşvik edebilecek ya da dayatabilecek yaptırımları dayatabilen mümkün olduğunca otomatik mekanizmalar oluşturmayı veya pekiştirmeyi; aynı zamanda da iktidar sahipleri ile yurttaşlar arasında, bilhassa kitlesel malumat üretme ve yayma araçlarının kontrolüne karşı sürekli mücadeleyle, çarpık olmayan toplumsal iletişim yapıları oluşturmayı hedefleyen aklın *realpolitiğini* hayata geçirmek gerekir.

Bu *realpolitiğin* altında yatan "ahlak felsefesi"nin bir yanıyla büyü bozucu olduğunun farkındayım ve demokratik diyaloğa, iletişim etiğine ve rasyonel evrenselciliğe olan inançlarını beyan edip duranların, alelacele, işlerin iç yüzünün –en ufak bir teslimiyet içermese de, kendi bildirdiğini tasdik etmekle suçlanacak– tasvirinin sinik gerçekçiliğini topa tutmalarından korkarım. Gerçekte, en iyi ihtimalle, genellikle hümanist ümitlerin, siyasi hayatta olduğu kadar araştırma hayatında da acıklı sonuçlara yol açan, neredeyse ilk gençlik kadar kısa, gelip geçici coşkusunu sunmaktan başka bir amacı ya da etkisi olmayan sorumsuz bir ütopyacılığa teslim olunmayacaksa, bana kalırsa, evrenselin oluştuğu evrenlerin "gerçekçi" bir görüşüne dönmek gerekir. Evrensele, eylem ilkeleri öne sürmeye muktedir bir "düzenleyici fikir" statüsü vermekle yetinmek, bilimsel alan ve daha az bir oranda da bürokratik alan ile hukuki alan gibi, evrenselin "kurucu" ve içkin bir düzenleme ilkesi haline geldiği evrenler olduğunu ve, daha genel olarak da, evrensel geçerlilik iddiasındaki ilkeler (örneğin, demokrasinin ilkeleri) dile getirildikleri ve resmen beyan edildikleri anda, artık bunların en azından çıkar mücadelelerinde simgesel silahlar olarak ya da hakikatte veya erdemde çıkarı olanlar için (bugün, bilhassa küçük devlet soyluları arasında, çıkarları devletle ya da hukukla ilişkili evrensel kazanımlara bağlı olanlar gibi) eleştiri araçları olarak kullanılamayacakları bir toplumsal durum olmadığını unutmak olur.

Burada söylediğimiz her şey, öncelikle, skolastik alanların görece özerk tarihine bağlı tüm tarihsel kazanımlar gibi derin bir belirsizliğin damgasını vurduğu devlet için geçerlidir: Onu aynı anda hem evrensel çıkarları dert edinmeyen ekonomik ve siyasi güçlerin kuşkusuz görece özerk bir devamı olarak hem de kazanımlarını kaydettiği ve garanti ettiği önceki mücadelelerin izlerini, bizzat yapı-

sında muhafaza etmesi itibariyle, kuşkusuz daima biraz yanlı ama son kertede hükmedilenlerin çıkarlarına ve adalet diyebileceğimiz şeye karşı, "bırakınız yapsınlar" taraftarlarının sahte özgürlük ve liberalizm renkleriyle yücelttikleri şeyden, yani ekonomik gücün acımasızlığı ve zorbalığından daha olumlu bir tavır takınabilecek bir tür hakemlik yapmaya muktedir tarafsız bir merci olarak tasvir etmek ve ele almak mümkündür.

4

Bedensel Bilgi

ÖZNE SORUSU, alışkanlıkla "özne" dediğimiz ve kendisi için nesneler diye bir şeyin var olduğu bir nesneyi nesne olarak alan, konu eden ve bu suretle, "özne felsefeleri"nin savunduklarına taban tabana zıt felsefi varsayımlarda bulunan bilimlerin varlığıyla ortaya konmuştur. Sosyal bilim uzmanları arasında dahi, başka bir özneyi nesnelleştirme ve onun nesnel hakikatini üretme hakkını reddedenler daima olacaktır. Kutsal öznellik haklarını savunanları, özel olarak geliştirilmiş yöntem ve araçlarla donanmış ve kolektif denetime tabi kılınmış özel bir çabaya dayanan sosyal bilimlerin iddialarının gündelik varoluşun taraflı ve çıkarcı bir sezgiye dayanan kati hükümleriyle –entelektüel yaşamda dahi geçer akçe olan dedikodular, hakaretler, iftiralar, söylentiler, dalkavukluklar– hiçbir ilgisi olmadığını göstermek ve bilimsellik kanıtları sunmak suretiyle rahatlatabileceğimize inanmak saflık olur. Tam aksine, tam da bilimsel niyetin kendisi, dayanılmaz bir şiddet olarak, her "yaratıcı"nın tanımı itibariyle kendisi için –bilhassa yaratım nesnesi, yeri doldurulamaz varlığın tüm tekilliğiyle, kendisinden başkası olmadığında –veya akranları için talep ettiği vazgeçilmez doğru-söyleme hakkının zorbalıkla gaspı olarak reddedilir (bunu yazarları, sanatçıları ve filozofları sıradan bir bilimsel soruşturmaya tabi kılmaya yönelik her çaba karşısında yara alan dayanışma duygularının verdiği hınçla serzenişlerinde de görebiliriz). Hatta bazen, entelektüel dünyanın kimi mecralarında, "kişi"nin manevi boyutuna en çok önem verir gibi görünenler, belki de yöntemli nesnelleştirme süreçlerini retorik polemik

veya hiciv stratejileriyle veya, daha da beteri, hakaret veya iftirayla karıştırdıklarından, sosyoloğun söylediklerini, kınama hakları ve mecburiyetleri olduğunu düşündükleri "kınamalar" olarak ya da tanrısal bir gücü gasp edip bilimin yargısını son yargı kılmaya yönelik şeytani bir arzuya delalet eden hükümler olarak görmekte tereddüt etmezler.

Esasında, aralarından bazıları kimi zaman unutup geriye dönük yargıda bulunmanın kolaylığını yeğlese de, tarihçi ya da sosyologlar sadece her "özne" için geçerli olacak evrensel açıklama ve anlama ilkeleri tesis etmeyi amaçlar – elbette bu ilkeleri dile getiren ve onlar adına eleştirilebileceğini bilmemesi mümkün olmayan kişi de bu "özne"ye dahildir: Kişisel olmayan tanıtlama ve çürütme diyalektiğine tabi bir alanın mantığının ifadeleri olan sözceleri daima rakiplerin eleştirilerine ve gerçeklik sınavına tabidir ve bilimsel dünyaların kendilerine uygulandıklarında da, bu kendine dönüş dahilinde ve suretiyle onlar vasıtasıyla gerçekleşen de bilimsel düşüncenin hareketidir.

Bununla birlikte, zorunlu olarak kategorik kategoremlerle nesnel bir biçimde tanımlama, hatta daha kötüsü, açıklama ve genetik olarak açıklama niyetinin kendisinin, (ne yazık ki çoğu zaman yanlış anlaşılan) olasılıkçı akıl yürütme ve dile dair bütün yöntembilimsel ve mantıksal tedbirler alınsa da, skolastik dünyalara, yani kendilerini ilkece temellendirilmekten ziyade "temellendirme"ye, nesnelleştirilmekten ziyade nesnelleştirmeye uygun gören ve takdire bağlı simgesel yaşam ve ölüm gücü olarak gördükleri (üstelik bilimsel disiplinin sunduğu emniyet tedbirlerini almaksızın gündelik olarak uygulamayı normal buldukları) şeyi başka bir mercie havale etmek için hiçbir sebep görmeyen kişilere uygulandığında, bilhassa korkunç bir infial yaratmasının kaçınılmaz olduğunun da farkındayım. Filozofların, "insan" söz konusu olduğunda, bilimsel açıklama iddiasına karşı savaşın daima ön cephelerinde yer almalarında ve Dilthey'ın klasik ayrımı uyarınca "beşeri bilimleri", özgürlükleri ve tekillikleri için görünürde daha kapsamlı olan "anlama" ile veya dinsel köklerine bağlı gelenekler itibariyle skolastik üretimin kutsal metinlerinin etüdü için daha uygun olan "yorumbilgisi"yle sınırlandırmalarının şaşılacak bir tarafı yoktur.[1]

Bu bitmek bilmez tartışmaya son vermek için, Pascal'ın nesnelcilik mi öznelcilik mi ikileminin ötesine geçmeyi mümkün kılan çok veciz bir formülde ifade ettiği paradoksal bir gözlemi çıkış noktası olarak benimsemek yeterlidir: "... uzam vasıtasıyla, evren beni bir nokta gibi kapsar/anlar (*comprendre*) ve yutar; ben de, düşünce vasıtasıyla, onu kapsar/anlarım."[2] Dünya beni kapsar, şeylerden biri olarak beni içerir ama ben de, kendisi için şey diye bir şey olan bir şey olarak, bu dünyayı kapsarım ve eğer kapsıyorsam, elbette bunu dünya beni kuşattığı ve kapsadığı *için* yaparım: Esasında –genellikle fark edilmeyen veya bastırılan– bu maddi içerme ile onu izleyen şey, yani sosyal yapıların eğilim yapıları biçiminde bünyeye dahil edilişi, nesnel olasılıkların umutlar ve beklentiler biçiminde bünyeye dahil edilişi sayesindedir ki kuşatıcı uzam üzerinde pratik bir bilgi ve hâkimiyet elde ederim (bana bağlı olanı ve olmayanı, "benim için olanı", "benim için olmayanı" veya "benim gibi insanlar için olmayanı", benim için yapmanın, ümit etmenin ve talep etmenin "makul" olduğu şeyi karışık bir biçimde bilirim). Fakat bu pratik kapsamayı/anlamayı ancak hem onu –bilinçli ve bilimsel anlamanın aksine– gerçek anlamda tanımlayan şeyi hem de bu iki kapsama/anlama biçiminin (toplumsal alandaki konumlara bağlı) koşullarını anlamak koşuluyla kapsayabilir/anlayabilirim.

Uzam/mekân mefhumunu, üstü kapalı bir biçimde, Pascal'ın kastettiği fiziksel uzamın yanında benim toplumsal uzam dediğim ve toplumsal konumların, birbirini dışlayan noktaların (ki bunları işgal edenler için bakış açısının kaynağında bulunurlar) birlikte var olduğu mahalli teşkil eden şeyi de içerecek şekilde genişletmiş olduğum görülecektir. Fiziksel uzam ile toplumsal uzamı pratik ola-

1. Grünbaum'un "yorumbilgisel" denilen felsefelerin acımasız bir eleştirisinde açıkça gösterdiği gibi, yorumbilgisel tikelciliği savunanlar, sosyal bilimleri, tuhaf bir biçimde, pozitivizmin tipik kuram ve ampirik gözlem, gerekçe ve neden, zihinsel ve fiziksel ayrımlarına dayandığından kati surette pozitivist olan bir tanım ile doğa bilimlerinin çoğunlukla fazlasıyla basit bir temsili adına, arzulamadıkları istisnai bir statüye mahkûm eder ve aynı suretle bu statüyü reddeden bütün bu bilimlere utanç verici pozitivizm yaftasını yapıştırırlar (bkz. A. Grünebaum, *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, Berkeley, California University Press, 1984, s. 1-94).

2. Pascal, *Pensées*, Br. 348.

rak kapsayan "ben" (*kapsamak/anlamak* fiilinin öznesi olarak, illaki bilinç felsefelerinin anladığı anlamda bir "özne" değil, daha ziyade bir *habitus*, bir eğilimler sistemidir), bambaşka bir anlamda kapsanır, yani kuşatılır, kaydedilir, içerilir: Burada fiziksel dünya ile toplumsal dünyaya ilişkin konum alışlarla (görüşlerle, temsillerle, yargılarla, vs.) düzenli olarak ilişkilendiğini (ampirik bağlaşımların istatistiksel analiziyle) bildiğimiz bir konum işgal eder.

Pascal'ın sefalet ve büyüklük başlığı altında birleştirdiği ve skolastik bir ikilem olan belirlenimcilik ve özgürlük ikilemine hapsolmuş olanların üzerinde düşünmeleri gereken bütün paradokslar da bu paradoksal ve iki yönlü içerme ilişkisinden kaynaklanır: Belirlenmiş olan (sefalet) insan, belirlenimlerini bilebilir (büyüklük) ve onları aşmaya çalışabilir. Bütün bu paradoksların kaynağı düşünümsellik ayrıcalığında yatar: "...insan sefil olduğunu bilir; o halde sefil olduğu için sefildir ama bunu bildiğine göre, gerçekten büyüktür de"[3] ya da "...insanın zayıflığı, onu bilenlerden ziyade bilmeyenlerde kendini gösterir."[4] Gerçekten de, en azından düşünce söz konusu olduğunda, "sefalet"in bilgisinden başka bir yerden büyüklük beklenemeyeceği doğrudur. Belki de, tipik olarak Pascalcı olan aynı tersine çevirme diyalektiğine uygun olarak, ilişkili oldukları ve dolayısıyla düşüncelerini de etkileyen toplumsal belirlenimlerin bilgisine erişim sağladığı için "düşünürler" tarafından küçümsenen düşünce biçimi olarak sosyoloji, cehaletin ya da bilginin kibirli reddinin düşünceyi mahkûm ettiği sefaletin ve zayıflığın en yaygın biçimlerinden birinden kurtulma olanağını, çoğu zaman hiçbir şeyi değiştirmeyen sözde radikal kopuşlardan daha fazla sunabilecek nitelikteair.

*Analysis Situs**

Bir beden ve biyolojik bir birey olarak ben, şeylerle aynı şekilde, bir yerde bulunur ve hem fiziksel uzamda hem de toplumsal uzamda bir yer tutarım. Platon'un Sokrates hakkında dediği gibi *atopos*, yer-

* *Lat.* Topolojinin eski adı; kelime anlamı "konumun analizi". –ç.n.
3. Pascal, *Pensées*, Br. 416. 4. Pascal, *Pensées*, Br. 376.

siz ya da bazen entelektüel sosyolojisinin kurucularından biri kabul edilen Karl Mannheim'ın biraz hafife alarak dediği gibi "köksüz ya da başıboş" değilimdir. Masallarda olduğu gibi, aynı anda birden çok yerde ve birden çok zamanda olmamı, aynı anda birden çok fiziksel ve toplumsal konum almamı mümkün kılacak (Flaubert'in hayallerini süsleyen) fiziksel ve toplumsal bir aynı-anda-her-yerde-bulunma özelliğine de sahip değilim. (Yer, yani *topos*, mutlak bir biçimde, bir şeyin veya failin "meydana geldiği" yer olarak, kısacası bir konumlanma olarak ya da, ilişkisel ve topolojik bağlamda, bir konum, bir düzendeki bir mevki olarak tanımlanabilir.)

Münferit birey fikri, tamamen paradoksal bir biçimde, Heidegger'in 1934 tarihli bir konuşmasında dediği gibi, "dışımızdan algılanan" ve "kavranabilir ve somut" olan şeyin kavranışına, yani safdil beden kavrayışına dayanır: "Hiçbir şey bize insanın diğerleri gibi derisiyle sınırlı münferit bir canlı olduğu, deneyimlerin içsellikte yattığı ve insanın tıpkı bir mideye sahip olduğu gibi deneyimlere sahip olduğu ve kendi adına tepki verdiği çeşitli etkilere tabi olduğu izleniminden daha tanıdık değildir." Bu kendiliğinden materyalizm, materyalizmlerin en safdili, Platon'un yapıtlarında söz edildiği gibi, "elle tutabildiği"nden (Heidegger'in deyişiyle *das Handgreifliche*) başkasını bilmek istemeyen materyalizm, bedeni ölçülebilir, tartılabilir, sayılabilir bir şey olarak gördüğünden belli bir demografi olarak "insan" bilimini doğa bilimine dönüştürdüğünü iddia eden fizikalizm eğilimini açıklayabilir. Fakat, aynı zamanda ve daha paradoksal bir biçimde, hem bilimsel açıdan talihsiz bir karşıtlık olan birey ve toplum karşıtlığının temelinde yatan kişinin birliğine olan "kişiselcilik" inancını hem de Husserlci yönelmişlik kuramında bilincin içeriklerini –yani *noema*'ları– içeren bilinç edimi –yani *noesis*– olarak temalaştırılmış "zihinselcilik" eğilimini açıklayabilir.

("Kişiselcilik", insana dair bilimsel bir görüşün inşası önündeki en önemli engeli ve böyle bir görüşün dayatılmasının önündeki geçmiş ve güncel direniş odaklarından birini teşkil ediyorsa, bu kuşkusuz, en azından Hıristiyan geleneğine mensup toplumlarda ve bu toplumların en ayrıcalıklı bölgelerinde, en sıradan kendiliğinden felsefenin bütün kuramsal tutumlarının –zihinselcilik, maneviyatçılık, bireycilik, vs.– sıkıştırılmış hali olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu aynı zamanda da, kendilerini biricik tekillik "yaratıcıları" olarak düşünmeyi sevdiklerinden, açık ve kapalı, konformizm ve antikonformizm şeklindeki o eski muhafazakâr nağmelerin yeni varyasyonlarıyla çıkagelmeye ya da Bergson'un Durkheim'a karşı geliştirdiği "*kişisel olmayan* toplumsal gerekliliklerin dikte ettiği *buyruklar*" ile azizler, dâhiler ve kahramanlar gibi "kişiler tarafından herkesin vicdanına seslenen *çağrılar*" arasındaki karşıtlığı[5] bilmeden tekrar icat etmeye her daim hazır olanların dolaysız suç ortaklığına nail olmasından ileri gelmektedir. İlkin dinsel bir dünya görüşüne karşı, çoğu zaman inkâr edilemez biçimde bilimci çarpıtmalar pahasına kurulmuş olan sosyal bilimler, "insan" ve kaderine ilişkin siyasi-dinsel mücadelede kendilerini –bilhassa Durkheimcı girişimin ve yol açtığı direnişlerin kalbinde yatan din sosyolojisiyle– Aydınlanma'nın başlıca kalesi olarak bulmuşlardır. Dönem dönem hedef oldukları polemik de büyük ölçüde siyasi mücadele mantığını entelektüel yaşamı da içerecek şekilde genişletmekle kalır. İşte bu yüzden geçen yüzyılda Barrès, Péguy veya Maurras gibi yazarların yanı sıra Bergson, ama aynı zamanda Agathon takma adıyla Henri Massis ve Alfred de Tarde gibi öfkeli genç gericiler tarafından Taine ve Renan'ın "bilimciliği" ile Durkheim ve Seignobos'un "Yeni Sorbonne"una karşı açılmış o eski savaşların bütün temalarını burada bulmak mümkündür.[6] Belirlenimcilik ve özgürlük, yaratıcı dehanın hiçbir sosyolojik açıklamaya indirgenemezliği veya Claudel'in yakarışı – "Nihayet bir Taine veya bir Renan'ın iğrenç dünyasından, üstüne üstlük bilinebilir ve öğretilebilir olan eğilip bükülmez yasalarla yönetilen bu korkunç mekanizmalardan kurtuluyordum"– üzerine bitmek bilmez nakaratları bugün insan haklarının avukatlığını yapanlara ya da "öznenin geri dönüşü"nün kâhinlerine atfetmek için özel isimleri değiştirmek yeterlidir.)

Ruh ve beden, ruh ve madde ikiliğine inançtan ayrılamayan "zihinselci" görüşün kaynağı dışarıdan bedene ilişkin yarı atomik, do-

5. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1948 (58. baskı), s. 85; Türkçesi: *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu Batı, 2004.

6. Bkz. F. K. Ringer, *Fields of Knowledge: Academic Culture in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

layısıyla tipik olarak skolastik bir bakış açısında yatar. (Perspektif görüşün Descartes'ın *Optik*'indeki *camera obscura*'da cisimleşmesi gibi, bu bakış açısı da anatomi derslerine ayrılmış –Uppsala Üniversitesi'nde görülebilecek– teşrih masası etrafındaki dairesel amfitiyatroda bir anlamda cisimleşir.) "İnsan bir ruhtur," diyordu Pascal, "ama onu parçalarına ayırırsak kafa mı olur, kalp mi, damarlar mı, damarlardan her biri mi, bir damarın her kısmı mı, kan mı yoksa kandaki her salgı mı olur?" Dışarıdan salt mekanizma olarak bilinen ve sınır durumunu mekanik demontaj demek olan teşrihe getirilmiş cesedin, faniliğin resimsel anlatımı olan göz çukurları boş kafatasının teşkil ettiği, meskûn ve *unutulmuş*, içeriden açıklık, enerji, tansiyon veya arzu olarak, aynı zamanda da etki, suç ortaklığı ve aşinalık olarak yaşanan bedene karşıt olan bu şey-beden, seyircinin dünyayla ilişkisinin bedene uzanmasının sonucudur. Entelektüalizm, yani seyirci temelli skolastik bilgi kuramı da böylelikle, bedene tatbik edilen gücü açıklayamadıklarını, bedensel eyleme dair entelektüel bir bilgiye sahip olamadıklarını hissettiklerinden insan eylemini tanrısal bir müdahaleye atfetmeye mecbur kalan Descartesçı filozoflar gibi, beden için veya beden hakkında bilgi soruları sormak durumunda kalır. Dil de söz konusu güçlüğü iyice artırır: Her dil edimi, maddi seslerle ifade bulan cisimsiz bir anlam olarak, gerçek bir mucize, bir nevi töz değişimi teşkil eder.

Öte yandan, izole ve ayırt olmuş bedenin aşikârlığı, tartışılmaz bir biçimde bireyleşme ilkesi olarak işleyen ve soyut, başkasıyla yeri doldurulabilir, niteliksiz varlık şeklindeki hukuki birey tanımıyla tasdik olmuş ve pekişmiş bu bedenin aynı zamanda, gerçek fail olarak, yani tarihiyle ve cisimleşmiş özellikleriyle birlikte, Hegel'in deyişiyle bir "kolektifleşme" (*Vergesellschaftung*) ilkesi olduğunu fark etmeyi engeller: Dünyaya açık, dolayısıyla maruz olma (biyolojik) özelliğini haiz olarak, dolayısıyla dünyayla koşullanabilen ve baştan beri içinde bulunduğu maddi ve kültürel varoluş koşullarıyla biçimlenen beden, bireyleşmenin de bir ürününden ibaret olduğu bir toplumsallaşma sürecine tabidir; "ben"in tekilliği de toplumsal ilişkilerde ve bu ilişkilerle oluşur. (Burada P. F. Strawson'la birlikte, ama belki onun kastettiğinden biraz farklı bir anlamda, "kolektifçi öznelcilik"ten bahsedebiliriz.[7])

Toplumsal Uzam

Strawson'a göre[8] fiziksel uzam konumların karşılıklı dışsallığıyla belirlendiği gibi (Leibniz'in "birlikte varoluşlar düzeni"nden bahsetmenin başka bir şekli), toplumsal uzam da onu oluşturan konumların karşılıklı dışlaması veya *ayrımıyla*, yani toplumsal konumların yan yana kondukları bir yapı olarak tanımlanır (ki bu yapılar da, göreceğimiz gibi, farklı sermaye türlerinin dağılım yapısındaki konumlar olarak tanımlanır). Toplumsal faillerin yanı sıra onlar tarafından temellük edilmiş ve dolayısıyla *özellikler** olarak kurulmuş olan şeyler de, toplumsal uzamın bir yerinde, başka yerlere oranla işgal ettiği göreli konumla (üzerinde, altında, arasında, vs.) ve kendisini onlardan ayıran (bazen "saygılı" denilen: *e longinquo reverentia***) mesafeyle tanımlanabilecek ayrı ve ayırıcı bir yerde bulunurlar. Bu suretle, bir *analysis situs*'a, toplumsal bir topolojiye tabidirler (bu tam da *Ayrım* başlıklı kitabımın konusudur; görüldüğü üzere, kuşkusuz sırf başlığına bakılarak kitabın ayrım/seçkinlik arayışının tüm insan davranışlarının kökünde yattığı şeklindeki –baştan yalanlanmış olmasına rağmen sık sık yapılan– yanlış okumasıyla hiç ilgisi yoktur).

Toplumsal uzam, az çok çarpık bir şekilde, fail ve özelliklerin belli bir düzenlemesi biçiminde fiziksel uzama tercüme olmaya meyletmektedir. Bunun sonucunda, toplumsal uzanın tüm bölünmeleri ve ayrımları (yüksek/alçak, sol/sağ, vs.) şeyleşmiş toplumsal uzam olarak temellük edilmiş fiziksel uzamda gerçek ve simgesel olarak ifade edilir (örneğin, Faubourg-Saint-Honoré Sokağı veya Beşinci Cadde gibi şık mahalleler ile işçi mahalleleri ya da kenar mahalleler arasındaki karşıtlık). Bu uzam, faillerin belli bir birlikte

* *Fr. propriété*: "özellik" ve "uygunluk" anlamlarının yanı sıra "mülk" ve "mülkiyet" gibi anlamları da bulunmaktadır. Bilhassa bu bölümde bu iki anlamıyla birlikte kullanılıyor. –*ç.n.*

** *Lat.* "Uzaktan saygı büyük olur" anlamında bir söz. –*ç.n.*

7. P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Londra, Methuen and Co., 1985.

8. P. F. Strawson, *Les Individus. Essai de métaphysique descriptive*, çev. A. Shalom ve P. Drong, Paris, Seuil, 1973, özellikle s. 135-39 ve 147-48.

varoluş (ya da dağılım) düzeni ile özelliklerin belli bir birlikte varoluş (ya da dağılım) düzeninin birbirine az çok doğrudan karşılık gelmesiyle tanımlanır. Sonuç olarak, az çok kalıcı bir biçimde bulunduğu yerle tanımlanmayan kimse yoktur ("evsiz barksız" ya da "yersiz yurtsuz" olmak, toplumsal bir varoluştan yoksun olmaktır; "yüksek toplum"a, yani sosyeteye mensup olmak, toplumsal dünyanın yüksek mevkilerini işgal etmek demektir). Aynı zamanda geçici yerleşimlerinin (sözgelimi, onursal mevkiler ve tüm protokollerdeki öncelik sırası) ve bilhassa kalıcı yerleşimlerinin (özel adresler ve iş adresleri, rezerve edilen yerler, ele geçirilemez bakış açıları, ayrıcalıklar, öncelikler, vs.) göreli konumuyla, dolayısıyla *maddi veya simgesel rant kaynağı olan enderliğiyle* ve son olarak da, az çok "yer alıcı" (*space consuming*) olan özellikleri/mülkleri (ev, arazi, vs.) vasıtasıyla uzamda (ilkece) işgal ettiği ya da tuttuğu yerle tanımlanmayan kimse yoktur.

Kapsama/Anlama

Dünyada kapsanan şey, kendisi için dünya diye bir şey olan, dünyada içerilen ama maddi ve mekânsal içermeye indirgenemez bir içerme kipinde içerilen bir bedendir. *Illusio*, failin çok uzakta olan, hatta orada olmayan ama dahil olduğu oyunda rol alan bir şeyden etkileneceği şekilde bu dünyada *olma*, bu dünya tarafından işgal edilme tarzıdır. Beden dolaysız bir temas ilişkisiyle bir yere bağlıdır ve bu da dünyayla ilişkiye girmenin sayısız yolundan yalnızca biridir. Fail bir uzama, alanın uzamına bağlıdır ve bu uzam dahilindeki yakınlık fiziksel uzamdaki yakınlıktan farklıdır (diğer koşullar sabitken, doğrudan doğruya algılanan şeyin daima bir nevi pratik bir ayrıcalığı olsa da). Alanı oyun alanı olarak kuran *illusio*, düşüncelerin ve eylemlerin hiçbir fiziksel temas, hatta simgesel *etkileşim* de olmaksızın, bilhassa kapsama/anlama ilişkisi dahilinde ve suretiyle etkilenebilmelerini ve değiştirilebilmelerini sağlar. Dünya kapsanabilir/anlaşılabilir ve doğrudan doğruya anlamlıdır çünkü duyuları ve beyni sayesinde dünyada kendi dışında mevcut olma ve dünya tarafından etkilenme ve kalıcı bir biçimde değiştirilme kapasitesine sahip olan beden, uzun süre (en başından beri) onun düzenlerine tabi ol-

muştur. Bu olguya bağlı olarak söz konusu düzenlere uyum sağlamış bir eğilim sistemi edinmiş olan beden, bir *bedensel bilgi*'yi devreye alan davranışlarda bu düzenleri öngörmeye yatkın ve uygun hale gelmiştir; ki bu bedensel bilgi, anlama/kapsama fikrinden normalde anlaşılan kasti bilinçli şifre çözme ediminden tamamen farklı olan, dünyaya ilişkin pratik bir anlama sunar. Diğer bir deyişle, fail tanıdık dünyaya ilişkin doğrudan bir anlamaya sahipse eğer, bunun sebebi hayata geçirdiği bilişsel yapıların içinde hareket ettiği dünyanın yapılarını içe almış olmasının sonucu olması, dünyayı bilmek için kullandığı inşa araçlarının dünya tarafından inşa edilmiş olmasıdır. Verili olanın bu pratik organizasyon ilkeleri, sık karşılaşılan durumların deneyimi temel alınarak inşa edilmiştir ve yinelenen başarısızlık durumunda gözden geçirilmeleri ve reddedilmeleri mümkündür.

("Eğilim"e bağlı kavramların eleştirisinin, küçük bir düşünüm bedeli karşılığında büyük simgesel kazançlar getirebilen bu törensel faaliyetin bilincindeyim. Fakat özel olarak antropoloji durumunda, olguların apaçıklığını inkâr etmeksizin, bu gibi mefhumlara başvurmaktan nasıl kaçınılabileceği merak konusudur: Eğilimden bahsetmek, basitçe insan bedeninin doğal bir yatkınlığını dikkate almaktır; ki bu sonuncusu –Deleuze'ün okuduğu[9]– Hume'a göre, ciddi bir antropolojinin varsaymaya hakkı olan yegâne yatkınlık, doğal bir doğal olmayan rasgele beceriler kazanma becerisi olarak *koşullanabilirliktir*. Edinilmiş eğilimlerin varlığını reddetmek, canlılar söz konusu olduğunda, sinaptik ilişkilerin güçlenmesi ya da zayıflaması suretiyle, bedenin seçici ve kalıcı dönüşümü olan öğrenmenin varlığını reddetmektir.[10])

Pratik anlamayı/kapsamayı anlamak için, şey ve bilinç, mekanikçi materyalizm ve inşacı idealizm ikileminin ötesine geçmek; daha açık bir ifadeyle, dünyayla olan pratik ilişkiyi "algı", bu algıyı da "zihinsel sentez" olarak kavrayan zihinselcilik ve entelektüalizmden kurtulmak ve bunu, Jacques Bouveresse'in işaret ettiği gibi,

9. G. Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, PUF, 1953, s. 2; Türkçesi: *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul, Norgunk, 2008.
10. J.-P. Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

dilin müdahalesine hiçbir şey borçlu olmayan "kavramsal olmayan organizasyon biçimlerini hayata geçiren"[11] pratik inşa çabasını da dikkate alarak yapmak gerekir.

Başka bir deyişle, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde dile getirdiği temenniye uygun olarak, materyalist geleneğin idealizme terk ettiği pratik bilginin "etkin yönü"nü ondan geri alabilecek materyalist bir kuram oluşturabilmek gerekir. Faile üretici ve birleştirici, yapıcı ve sınıflandırıcı bir gücü iade eden *habitus* mefhumunun işlevi de tam olarak budur ve aynı zamanda kendi de toplumsal olarak inşa edilmiş toplumsal gerçeği inşa etme becerisinin aşkınsal bir özneye değil, pratiğinde yeri ve zamanı belli bir toplumsal deneyim esnasında edinilmiş ve toplumsal olarak oluşmuş organize edici ilkelere yatırımda bulunan toplumsallaşmış bir bedene ait olduğunu hatırlatır.

Skolastik Körlük Hakkında Arasöz

Bu kadar basit olmalarına rağmen, bütün bunların düşünülmeleri sonuçta bu kadar zorsa, sebebi öncelikle kenara itilmiş ve analizin her aşamasında anımsanması gereken hataların çift çift gelmeleri (mekanikçilikten kaçmanın tek yolu doğrudan doğruya idealizme düşme riski bulunan bir inşacılıktır) ve reddedilmesi gereken karşıt tezlerin, bilimsel alanda ve toplumsal uzamda karşıt konumlara karşılık geldiklerinden, daima küllerinden yeniden doğmaya, polemik amaçlarla diriltilmeye aday olmalarıdır: Aynı zamanda kısmen de skolastik durumun sürekli desteklediği ve yeniden etkinleştirdiği, yeniden icat etmenin ve yinelemenin bir karışımıyla süregiden ve büyük ölçüde, yarı bilgili eylem "felsefesi"nin zahmetli bir kuramsallaştırmasından ibaret olan uzun bir kuramsal geleneğin yakamızı bırakmamasıdır. Yaygın Platonculuk ve Hıristiyanlaştırılmış *Phaidon* okumalarıyla dolu yirmi yüzyıl, bedeni bir araç olarak değil, bilginin önündeki bir engel olarak görmeye ve bilginin önünde basit bir engel olarak ya da başlangıç aşamasındaki bir bilim olarak kabul

11. J. Bouveresse, *La Demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?*, Paris, Editions de l'Eclat, 1996, s. 36.

edilen pratik bilginin özgüllüğünü görmezden gelmeye yol açmaktadır.

Sıradan skolastik düşüncenin pratik mantıkların katı bir tanımında keşfettiğini sandığı çelişki ve paradoksların ortak kökeni, kendiliğindenliği ve yaratıcılığı yaratıcı bir müdahale olmaksızın, erekliliği bilinçli bir ereğin hedeflenmesi olmaksızın kavrayamayan, kurallara itaatin dışında bir düzenlilik/kurallılık ve imleme/anlamlama niyeti olmaksızın bir anlamlama tasavvur edemeyen, bu skolastik düşüncenin gerektirdiği bilinç felsefesinden başka bir şey değildir. Fazladan bir zorluk olarak, bu felsefe gündelik dile ve onun erekçi tanım için hazırda bulunan dilbigisel eğilimlerine olduğu gibi, biyografi, tarihsel anlatı ya da roman gibi klasik öyküleme biçimlerine de işlenmiştir; ki bu roman XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, Michel Butor'un da işaret ettiği gibi, neredeyse bütünüyle, bir bireyin serüvenlerinin öykülenmesine dayanıyor ve neredeyse her zaman "öncesinde kasten düşünülmüş oldukları için birbirlerini belirleyen belirleyici bireysel eylemler"in[12] birbirine zincirlenmesi biçimini alıyordu.

Onlarca akademik teze konu olmuş "gönüllü olarak düşünülmüş karar" fikri, kuramsal olasılıklar arasındaki kuramsal seçim olarak kavranan her kararın öncesinde iki işlem varsaydığını varsaymayı gerektirir: birincisi, olası seçeneklerin eksiksiz bir listesini oluşturmak; ikincisi, farklı stratejilerin sonuçlarını belirlemek ve bunları birbirine kıyasla değerlendirmek. Ekonomik kuramın az çok açık bir biçimde uyguladığı ve her eylemin önceden düşünülmüş ve açık bir amaçla öncelendiği fikrine dayanan sıradan eylemin bu bütünüyle gerçekdışı temsili, kuşkusuz skolastik görüşün, onu kuramsal bakış açısına öncelik vermeye sevk eden önceliği bilmediği için kendini de bilmeyen bu bilginin, pratik kaygılardan arınmış ve Heidegger'in deyişiyle, "dünyada olan olarak kendi kendisinden kurtulmuş" bağımsız temaşanın tipik özelliğidir.

12. M. Butor, *Répertoire*, II, Paris, Minuit, 1964, s. 214.

Habitus ve Bünyeye Dahil Etme

Habitus mefhumunun başlıca işlevlerinden biri, ortak ilkeleri skolastik görüş olan birbirini tamamlayıcı nitelikteki iki hatayı bertaraf etmektir: Bir yanda, eylemin dış nedenlerin uyguladığı baskının mekanik etkisi olduğunu ileri süren mekanikçilik; diğer yanda da, bilhassa rasyonel eylem kuramıyla, failin özgür, bilinçli ve –bazı faydacıların dediği gibi– *with full understanding* (tam olarak anlayarak) hareket ettiğini ileri süren, eylemin de şanslar ve kazançlar hesabının sonucu olduğu erekçilik. Her iki kurama karşı da, toplumsal faillerin, geçmiş deneyimlerle bedenlere işlenmiş bulunan *habitus* sahibi olduklarını ileri sürmek gerekir: Bu algı, takdir ve eylem şeması sistemleri, tepki vermeye meyilli oldukları sıradan koşullu uyaranların teşhis ve tanınmasına dayalı pratik bilgi edimlerinde bulunmalarını ve açıkça amaç belirlemeden ya da rasyonel bir araç hesabı yapmadan –ama sonucu oldukları ve kendilerini tanımlayan yapısal kısıtların sınırları dahilinde– uyarlanmış ve sürekli yenilenen stratejiler oluşturmalarını mümkün kılar.

Nesnel olarak, bütün alanlarda gözlemlenen bir amaca yönelik olan eylem sekanslarını ifade etmek için kullanmanın mecbur olduğu strateji dili bizi yanıltmamalıdır: Bilhassa çıkar gütmezlik değerlerinin egemen olduğu alanlardaki en verimli stratejiler, alanın içkin zorunluluğuyla şekillenmiş eğilimlerin ürünü oldukları için, açık bir niyet ya da hesap olmaksızın kendiliğinden bu zorunluluğa uyum sağlayanlardır. Diğer bir deyişle, fail asla bütünüyle kendi pratiklerinin öznesi değildir: Oyuna katılımın temeli olan eğilimler ve inanç vasıtasıyla, alanın pratik aksiyomatiğinin tüm kurucu varsayımları (örneğin, epistemik *doksa*) görünürdeki en berrak niyetlere dahi nüfuz eder.

(Kantçı) bir "gerek" ya da bir davranış kuralı ortaya koymaksızın ya da tatbik etmeksizin gerektiği gibi hareket etmeye (*ôs dei*, diyordu Aristoteles) olanak veren pratik sezgidir. Aktüelleştirdiği eğilimler ya bedende eğitimle meydana gelen kalıcı bir değişiklikten kaynaklanan oluş tarzları, eyleme geçmedikleri sürece fark edilmeden kalır; hatta, zorunluluklarının aşikâr olması ve duruma anında

adapte olmaları nedeniyle, eyleme geçtiklerinde dahi fark edilmezler. Dünyanın yapılarının ve yönelimlerinin bünyeye dahil edilmesinin sonucu olduklarından, bunlara hiç olmazsa kabaca uyum sağlayan genel olarak geçerli görme ve ayırma ilkeleri olan *habitus* şemaları, kısmen değişen bağlamlara sürekli uyum göstermeyi mümkün kıldığı gibi, alanın içkin yönelimlerinin ve bütün eşbiçimli *habitus*'ların (bu *habitus*'larla da, kendiliğinden bahşedilmiş olduklarından, antrenmanlı bir ekipte ya da bir orkestrada olduğu gibi dolaysız bir iletişim içindedirler) oluşturduğu davranışların yarı bedensel pratik *öngörüsü* dahilinde, durumu anlamlı bir bütün olarak oluşturmayı da olanaklı kılar.

("Rasyonel eylem kuramı"nın savunucularının, aynı metinde, fizikten alınan modellere yapılan atıflarda kendini gösteren mekanikçi görüş ile erekçi görüşü değişimli olarak benimsemeleri ender görülen bir durum değildir. Her iki anlayışın da kökleri skolastik saf bilinç ile şey-beden ikileminde yatar –burada özellikle Jon Elster'dan[13] bahsediyorum: Rasyonaliteyi bilinçli bir zihin berraklığıyla özdeşleştirdiğini ve arzuların psikolojik karanlık güçler vasıtasıyla olasılıklara uyarlanmasını bir irrasyonalite biçimi olarak gördüğünü açıkça dile getirmiştir–: Böylelikle, pratiklerin rasyonalitesini aynı şekilde hem faillerin biliminsanının ortaya çıkarabileceği nedenlerin dolaylı baskısı altında hareket ettikleri hipoteziyle hem de, görünürde bunun tam zıddı olan, faillerin nedenin bilinciyle hareket ettikleri ve mekanikçi hipotezde biliminsanının onlar adına yaptığı şeyi kendi kendilerine yapabildiklerini ileri süren hipotezle açıklamaları mümkün olur.

(Bu karşıt konumlardan birine veya diğerine kaymanın bu kadar kolay olmasının sebebi, dışsal mekanik belirlenimciliğin, nedenler üzerinden, ve entelektüel belirlenimciliğin, gerekçeler –"aydınlanmış kişisel çıkar" gerekçeleri– üzerinden, birleşmesi ve birbirine karışmasıdır. Değişen ise, biliminsanının ya da yarı tanrısal hesaplayıcının nedenlere ilişkin kendi kusursuz bilgisini veya gerekçelere ilişkin açık bilincini faillere atfetme ya da atfetmeme arzusudur.

13. J. Elster, *Le Laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, çev. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1987.

Faydacı kuramın kurucularında ve özellikle de başlıca yapıtı *Deontology or the Science of Morality* / Meslek Ahlakı veya Ahlakın Bilimi başlığını taşıyan Bentham'da, haz ekonomisi kuramı açıkça normatifti. Rasyonel eylem kuramında da bir o kadar normatiftir ama kendini pozitif zanneder: Failin –biliminsanının anladığı anlamda– rasyonel olmak istiyorsa ne olması gerektiğine dair normatif bir modeli, gerçekte ne yaptığını açıklayan ilkenin tasviri olarak sunar.[14] Makul eylemler için rasyonel niyetten, amaçtan/*purpose* ve projeden başka hiçbir ilke, failin eylemleri için de gerekçe olarak etkin olan gerekçelerle ya da nedenlerle açıklamadan başka hiçbir açıklayıcı ilke tanımak istemediğinizde bu durum kaçınılmaz olur; aydınlanmış kişisel çıkar –ve fayda işlevi– ise, açıkçası, tarafsız bir gözlemciye ya da, az çok aynı şey olan, "son derece ihtiyatlı tercihler"e[15] riayet eden, diğer bir deyişle, son derece bilinçli bir faile göründüğü haliyle, failin çıkarından başkası değildir.

(Bu aydınlanmış çıkar, gördüğümüz gibi, görünürde tam zıddı olan bir kuramsal gelenekte söz konusu olan ve –Lukács'ın ifadesiyle– "atfedilen sınıf bilinci" fikrinin –bir o kadar fantastik olan "sahte bilinç" fikri de buna dayanır– altında yatan "nesnel çıkar"dan pek de uzak değildir; yani "belirli bir durumda, insanların bu durumu bütünüyle –yani skolastik bir bakış açısından– kavrayabilselerdi sahip olacakları fikirler, hisler vs. ile bu durumdan doğan ve hem dolaysız eylemi hem de söz konusu çıkarlara karşılık gelecek toplumun yapısını ilgilendiren çıkarlar."[16] Burada da gördüğümüz gibi, skolastik çıkarların, *scholar*'lar (akademisyenler) arasında en iyi bölüşülmüş şey olmaları için aydınlanmış kişisel çıkarlar olmaları gerekmez.)

Heideggerci bir kelime oyununa başvurarak diyebiliriz ki, eğilimli olmak (*disposition*), maruz olmak (*exposition*) demektir. Be-

14. Bkz. J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

15. R. H. Hare, "Ethical Theory and Utilitarianism", A. Sen ve B. Williams, *Utilitarianism and Beyond* içinde, Londra-Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

16. G. Lukács, *Histoire et Conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge, 1998.

den dünyaya (farklı derecelerde) maruz kaldığı, riske girdiği, tehlikeye düştüğü, duygulanma, yaralanma, acı çekme, bazen de ölme riskiyle karşı karşıya kaldığı, dolayısıyla da dünyayı ciddiye almak zorunda olduğu içindir ki (ve organik eğilimlerin en derinlerine dokunan duygudan daha ciddi bir şey yoktur) bizzat dünyaya ya da toplumsal dünyanın yapılarına açık olma anlamına gelen eğilimler (bu yapıların bünyeye dahil edilmiş biçimidirler) edinme becerisine sahiptir.

Dünyayla ilişki, dünyaya ait olma, dünyanın olma anlamında dünyada mevcut olma, dünyada olma ilişkisidir ve bu ilişkide ne fail fail olarak ne de nesne nesne olarak bulunur. Bedenin bu ilişkide değerlenme derecesi, kuşkusuz burada söz konusu olan ilgi ve dikkatin yanı sıra bunun sonucu olan bedensel değişimlerin –süreleriyle, yoğunluklarıyla, vs. ölçülebilir– önemini de belirleyen başlıca unsurlardan biridir. (Skolastik evrenlerin bedeni ve ona bağlı her şeyi, bilhassa ihtiyaçların tatmin edilmesinin aciliyetini ve gerçek ya da potansiyel fiziksel şiddeti, bir anlamda bedeni oyunun dışında bırakacak şekilde ele almalarına doğrudan bağlı olan entelektüalist görüşün unuttuğu da budur.)

Bedenimizle öğreniriz. Toplumsal düzen az çok dramatik olan ama duygusallığın, daha doğrusu, toplumsal çevreyle duygusal alışverişlerin daima büyük bir yer tuttuğu bu sürekli karşılaşmayla bedene işlenir. Bu noktada elbette, bilhassa Michel Foucault'nun çalışmalarından sonra, kurumların disiplini aracılığıyla uygulanan normalleştirme gelecektir aklımıza. Fakat işlerin sıradan düzeninde söz konusu olan çoğu zaman fark edilmeyen mütemadi baskıyı ya da zulmü; maddi varoluş koşulları ile ekonomik ve toplumsal yapıların ve bunları yeniden üreten mekanizmaların sinsi buyruklarının ve (Sartre'ın tabiriyle) "atıl şiddeti"nin dayattığı koşullanmaları hafife almamak lazım.

En ciddi toplumsal buyruklar zihni değil, *anımsatıcı* olarak ele alınan bedeni hedef alır. Erkekliği ve kadınlığı öğrenme sürecinin büyük kısmı, cinsiyet farkını yürüme, konuşma, durma, bakma, oturma, vs. tarzları şeklinde (bilhassa kılık kıyafetle) bedenlere işleme eğilimindedir. Geçiş törenleri de, grupların toplumsal sınırları ya da az çok aynı şey olan toplumsal sınıflandırmaları (örneğin er-

kek/dişi ayrımı) telkin etmeye, bunları bedenlerdeki ayrımlar, bedensel *hexis* ya da eğilimler –ki bunların silinmez dövmeler kadar kalıcı olmaları istenir– ve kolektif görme ve ayırma ilkeleri biçiminde doğallaştırmaya çalıştıkları bütün açık eylemlerin sınırından başka bir şey değildir. Bu psikosomatik eylem, günlük pedagojik eylemlerde ("dik dur", "bıçağı sağ elinle tut") olduğu gibi geçiş törenlerinde de çoğu zaman duygu aracılığıyla ve psikolojik, hatta fiziksel acı aracılığıyla, bilhassa bedenin yüzeyine ayırt edici işaretler –kesmeler, çizmeler, dövmeler– işlenirken verilen acıyla uygulanır. Kafka'nın *Ceza Sömürgesi*'nde suçlunun ihlal ettiği yasanın bedenine kelime kelime işlendiğini anlattığı pasaj, göstermeye çalıştığım gibi, grupların keyfiliği doğallaştırmak ve –Kafka'nın (ya da Pascal'ın) bir diğer sezgisi– bu keyfiliğe en kutsal kurumların ardında –ötesi olmadan– gizlenen saçma ve akıl sır ermez zorunluluğu atfetmek için başvurdukları vahşi hafıza tekniğini, E. L. Santner'ın dediği gibi,[17] "grotesk bir sertlikle radikalleştirir ve ebedileştirir."

Eylem Halindeki Bir Mantık

Bir dünya olarak ya da algılayan kendi bilincindeki bir öznenin önüne konmuş bir nesne olarak, tek bir bakışla kavranabilecek gösteri ya da temsil olarak algılanmayan bir dünyayla olan içkin ilişkinin yanlış tanınması ya da unutulması, kuşkusuz skolastik yanılsamanın temel ve ilksel biçimidir. Pratik anlamanın ilkesi bilen bir bilinç (Husserl'de olduğu gibi aşkınsı bir bilinç, hatta Heidegger'de olduğu gibi varoluşsal bir *Dasein* da) değil, ikamet ettiği dünya tarafından ikamet edilen, etkin olarak müdahil olduğu dünya tarafından –dünyayı kuran ve anlamlandıran dolaysız bir katılım, tansiyon ve dikkat ilişkisi içinde– *önceden işgal edilen** pratik bir *habitus*'tur.

Dünyayla ilişkiye girmenin özel ama sabit bir tarzı olup dünyanın gidişatını öngörmeye olanak veren bir bilgiyi içeren *habitus*,

* *Fr. pré-occupé*: Arasında tire bulunan haliyle kelime anlamı olarak "önceden işgal edilmiş olmak" şeklinde karşıladığım *préoccupé* kelimesi, normal tiresiz yazımıyla, örneğin kafanın bir şeyle "meşgul olması", "kaygılı olmak" gibi anlamlara gelir. –*ç.n.*

17. E. L. Santner, *a.g.y.*

dünyada ve içerdiği gelecekte, arada nesnelleştirici bir mesafe olmaksızın, dolaysız olarak mevcuttur (bu da onu tarihsiz bir *mens momentanea*'dan* ayırır). Dünyaya eğilimli (uygun) olan beden, *dünyaya maruz kalarak*, duyuma, hisse, acıya, vs. açık, yani dünyaya angaje, dünyada rehin ve bahis konusu olarak, o oranda dünyaya ve orada kendini doğrudan doğruya gösteren, hissettiren ve sezdiren şeye yönelmiştir; ona uygun bir yanıt vermek suretiyle ona hâkim olmaya, onu kontrol etmeye, (Heidegger'in meşhur analizinde dediği gibi) el altında bulunan ve asla araç olarak görülmediği halde, gerçekleştirilmesini mümkün kıldığı ve yönelmiş olduğu iş tarafından şeffafmışçasına katedilen bir araç olarak kullanmaya muktedirdir.

Pratikte bulunan fail dünyayı bilir ama, Merleau-Ponty'nin gösterdiği gibi, bilen bir bilincin dışarıdalık ilişkisinde kurulmayan bir bilgiyle bilir. Dünyayı, nesnelleştirici bir mesafe olmaksızın, bir anlamda fazla iyi bilir, kanıksar ve tam da onda kapılmış olduğu, onunla yekvücut olduğu için, bir giysi ya da tanıdık bir habitat gibi onda ikamet eder. Dünyada kendini evinde hisseder çünkü dünya da bir *habitus* biçiminde, bir nevi zorunluluk aşkı, *amor fati* içeren erdemleşmiş bir zorunluluk olarak ondadır.

Pratik sezgi eylemi, bir *habitus* ile bir alanın (ya da alanda bir konumun) bir nevi zorunlu örtüşmesidir – bu da ona önceden kurulmuş uyum görüntüsü verir: Dünyanın (ya da belirli bir oyunun) yapılarını bünyesine dahil etmiş kişi, ölçüp biçmek zorunda kalmaksızın, orada "yerini bulur" ve düşünmeden, "yapılacak şeyler" (işler, *pragmata*), hem de "gerektiği gibi" yapılacak şeyler bulur; ya da nesnel potansiyeller, aciliyetler olarak ana hatlarıyla duruma işlenmiş olup, bilinç ve istenç tarafından açıkça belirlenmiş normlara ya da buyruklara dönüşmeksizin pratiğine yön veren eylem programları bulur. Bir aracı kullanabilmek (ya da bir işi yapabilmek) ve bunu rahatça yapabilmek için –aynı anda hem öznel hem nesnel olup, eylemin etkililiği ve kolaylığıyla olduğu kadar onu yapanın yaşadığı tatmin ve mutlulukla da tanımlanan bir rahatlık– uzun bir kullanım deneyimiyle, bazen metodik bir eğitimle ona alışmış olmak, gizli bir kullanma kılavuzu gibi kendinde saklı bulundurduğu amaçları

* *Lat.* "anlık, geçici zihin" anlamına gelen, Leibniz'e ait terim. –*ç.n.*

kendi amaçları olarak benimsemiş olmak, kısacası, araç tarafından kullanılmaya, hatta araçsallaştırılmaya izin vermiş olmak gerekir. İşte bu koşulladır ki Hegel'in bahsettiği ve hesaplamaksızın isabet ettirmek, tamı tamına gerekeni, gerektiği gibi ve gerektiğinde, lüzumsuz hamlelerde bulunmadan, tutumlu bir çabayla ve hem en içtenlikle hissedilen hem de dışarıdan görülür olan bir zorunlulukla yapmak anlamına gelen *ustalığa* nail olabiliriz. (Bu noktada Platon' un şansın hiçbir rol oynamadığı, duruma ne düşünülmüş ne istenmiş bir uyum sağlamak suretiyle isabet eden öğrenilmiş cahillik şeklinde betimlediği *orthe doksa*, doğru kanaat gelir akla: "Onun sayesindedir ki," der Platon, "devlet adamları şehirleri başarıyla yönetir; ilime gelince, kâhinlerden ve falcılardan hiç farkları yoktur zira bunlar pek çok hakikat söyler ama ne dediklerini bilmezler."[18])

Habitus, bir *nomos*'un bünyeye dahil edilmesinin, toplumsal bir düzenin veya alanın kurucu görme ve ayırma ilkesinin sonucu olduğu oranda, bu düzene doğrudan doğruya uyum sağlayan, dolayısıyla buyruk anlamında bir emre ya da bir norma ya da hukuk kurallarına itaat etmenin sonucu olmaksızın, failleri ve diğerleri tarafından doğru, düzgün, doğru dürüst ve uygun olarak algılanan ve takdir edilen pratikler meydana getirir. Bilinçli bir şekilde bir *cogitatum*'a (*noema*) yönelmiş bir *cogitatio* (veya *noesis*) ile hiçbir ilgisi olmayan bu tezli olmayan pratik yönelmişlik, belli bir duruştan, bedenin belli bir şekilde taşınmasından (bir *hexis*), bir yandan (belli sınırlar dahilinde) sürekli değişirken vücuda gelen ve kendini devam ettiren, kalıcı bir biçimde değişmiş olan bedenin kalıcı olma şeklinden, çevreyle yapılandırılmış ve yapılandırıcı ikili bir ilişkiden kaynaklanır. *Habitus* dünyaya belli bir yönelme tarzıyla, içkin geleceğin karşısında, konsantre olan atlayıcı gibi, etkin ve yapıcı bir bedensel gerilim teşkil eden bir dikkati dünyaya yöneltme tarzıyla dünyayı kurar (*allodoksia*, birisini beklerken gelen herkesi o zannederek düştüğümüz hata, bu gerilim hakkında iyi bir fikir verebilir).

(Pratik bilgi, durumlara ve etkinlik alanlarına göre çok eşitsiz bir biçimde talep edilir ve zorunludur ama aynı zamanda çok eşitsiz bir

18. Platon. *Ménon*. 98c; Türkçesi: *Menon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say, 2012.

biçimde yeterli ve uyumludur. Skolastik evrenlerin tersine, spor, müzik ya da dans evreni gibi bazı evrenler bedenin pratik olarak angaje olmasını, dolayısıyla sıradan hiyerarşileri dönüştürebilecek, hatta tersine çevirebilecek bedensel "zekâ"nın seferber edilmesini gerektirir. Bu bedensel pratiklerin didaktiğinde, elbette sporda ve özellikle savaş sanatlarında ama aynı zamanda tiyatro faaliyetlerinde ve müzik enstrümanlarının pratiğinde de, bu türden bir bilginin bilimine kıymetli katkılarda bulunabilecek şuraya buraya dağılmış notları ve tetkikleri metodik olarak bir araya getirmek gerekir. Spor antrenörleri, yapılması ya da yapılmaması gerekenin entelektüel bir anlamayla anlaşıldığı ama gerçek anlamda bedenle anlama geliştirilemediği için yine de anlaşılan şeyi gerçekten yapabilecek duruma gelinemediği durumlar gibi herkesin yaşadığı durumlarda seslerini bedene duyurmanın etkili yollarını ararlar.[19] Pek çok tiyatro yönetmeninin başvurduğu bazı pedagojik pratiklerin ortak yönü de, entelektüel ve söylemsel anlamanın askıya alınmasını sağlamak ve Pascalcı inanç üretimi modeli uyarınca, aktörün, uzun alıştırmalar vasıtasıyla, anımsama deneyimleriyle yüklü olduklarından düşünceleri, duyguları ve hayal gücünü harekete geçirmeye muktedir olan bedensel hal ve tavırlar bulmasına yardımcı olmaktır.)

Habitus'un, birbirini izleyen anların Descartesçı sürekliliğine mahkûm, anlık bir varlık değil, Leibniz'in diliyle, aynı zamanda *lex insita* olan bir *vis insita*, yani bir yasaya tabi, dolasıyla (çoğu zaman, onur buyrukları gibi, kendine açıkça sadakat, yani *constantia sibi* ilkeleriyle ikilenmiş) sabitlerle ve değişmezliklerle tanımlanan bir kuvvet olması gibi, aynı şekilde, faydacı geleneğin ve ekonomistlerin (ve onlardan sonra gelen "yöntembilimsel bireyciler"in) izole, egoist ve hesapçı öznesi de kesinlikle değildir. Toplumsallaşmış bir bedenin kendisini yapan ve birlikte yekvücut oldukları toplumsal bedene viskeral bağlılığı olan *birlik ruhu*'nun (aile ruhu bunun özel bir biçimidir) bünyeye dahil edilmiş yasalarına ve bağlarına dayandığı için kalıcı olan dayanışmaların, baskılanamaz olan sadakatlerin mahallidir. Bu suretle, benzer koşulların ve koşullanmaların ürünü

19. Bkz. L. Wacquant, "Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers", *Body and Society*, c. 1, no. 1, Mart 1996, s. 65-94.

olan bütün failler arasındaki *örtük bir anlaşma*'nın ve aynı zamanda grubun aşkınlığının pratik deneyiminin, grubun olma ve yapma biçimlerinin temelidir *habitus*; bu gruptaki herkes bütün akranlarının davranışında kendi davranışının onayını ve meşruluğunun temelini ("olur") bulurken, buna karşılık kendisi de diğerlerinin davranışını onaylar ve gerekirse düzeltir. Ne bilinçler arası iletişimi ne de sözleşmeye dayalı bir kararı varsayan yargılama ve hareket etme tarzları arasındaki dolaysız bir mutabakat olan bu *collusio* (hile, danışıklı dövüş), aynı ekibin üyeleri arasında kurulabileceği gibi aynı zamanda, aralarındaki düşmanlığa rağmen, bir oyundaki tüm oyuncular arasında da kurulabilecek tarzda bir paradigması olan pratik bir karşılıklı anlayıştır.

Birlik ruhunu teşkil eden sıradan uyum ilkesinin sınır durumu, despotik rejimlerin biçimci egzersizler ve törenler vasıtasıyla ya da (toplumsal) bedeni birlik ve fark olarak simgelemeye ama aynı zamanda belli bir kılık dayatmak suretiyle kontrol etmeye yönelik bir kılık kıyafet zorunluluğuyla (sözgelimi, kilise ortamının sürekli bir anımsatıcısı olan papaz cübbesi) yahut da jimnastik gösterileri ya da askeri geçit törenleri gibi büyük çaplı kitlesel gösteriler aracılığıyla dayattığı disiplinci eğitimdir. Bu manipülasyon stratejileri, bedenleri, her birini grubun cisimleşmiş hali (kanonistlerin dediği gibi, *corpus corporatum in corpore corporato*) haline getirecek biçimde şekillendirmeyi ve grup ile üyelerin her birinin bedeni arasında adeta sihirli bir "mülkiyet" ilişkisi, bedenleri kontrol eden ve bir nevi kolektif otomat gibi işlemelerini sağlayan telkinle tabi kılmaya yönelik bir "somatik uyum" ilişkisi oluşturmayı hedefler.

Kendi aralarında kendiliğinden düzenlenen ve içinde faaliyet gösterdikleri ve ürünü oldukları durumlara (özel ama oldukça sık görülen bir durum) önceden uyum sağlamış *habitus*'lar, kasti bir komploya ya da tertibe başvurmaksızın, kendi aralarında kabaca uyum sağlamış ve ilgili faillerin çıkarlarına uygun eylemler üretmeye meylederler. Bunun en basit örneği, ayrıcalıklı ailelerin birbirine danışmaksızın ve düşünüp taşınmaksızın, yani ayrı ayrı ve çoğu zaman öznel bir rekabet içinde ürettikleri ve edinilmiş konumların ve toplumsal düzenin yeniden üretimine (hukuk alanı ya da eğitim alanının mantığı gibi nesnel mekanizmaların da işbirliğiyle) katkıda

bulunmakla sonuçlanan üreme stratejileridir.

(Özel izleklere bağlı varyantlarla birlikte) aynı varoluş koşullarının ve aynı koşullanmaların ürünü olarak kendiliğinden nesnel koşullarla uyumlu ve ortak bireysel çıkarları tatmin etmeye yönelik davranışlar üreten *habitus*'ların düzenlenmesi, böylelikle, bilinçli ve ölçülüp biçilmiş davranışlara başvurmaksızın ve herhangi bir işlevciliğe teslim olmaksızın, çoğunlukla kolektifler düzeyinde gözlemlenen ve genellikle "kolektif istence" (ya da bilince), hatta amaçlarını topluca ortaya koyan kişiselleştirilmiş özneler olarak ("burjuvazi", "egemen sınıf", vs.) görülen kolektif varlıkların komplosuna atfedilen teleoloji görünümünü açıklamaya olanak verir: Öğrenci nüfusunun şiddetle arttığı bir dönemde, Fransız yükseköğretimindeki hocaların, kasti bir amaç gütmeksizin ve açıkça planlamaksızın, körlemesine ve salt bireysel bir düzeyde uyguladıkları (kurumsal) bedeni savunma stratejilerinin, eğitim sistemindeki en yüksek mevkilere erişimi, eski işe alım ilkelerine mümkün olduğunca uyan, yani Ecole Normale'in ideal erkek *agrégé** modelinden mümkün olduğunca sapmayan yenilere hasretmelerine olanak vermeleri de buna örnektir.[20] Faydacı bireyciliğin, *free rider dilemma* (ücretsiz binmiş yolcu ikilemi) gibi sıfırdan uydurmuş olduğu paradokslardan çıkmayı mümkün kılan da yine *habitus*'ların düzenlenmesidir: *Habitus* ile ürünü olduğu toplumsal dünya (ya da alan) arasındaki ilişkide kayıtlı bulunan yatırım, inanç, tutku ve *amor fati*, kimi durumlarda yapılamayacak şeyler olduğu ("olmaz") ve yapmamanın mümkün olmadığı başka şeyler olduğu (bunun en iyi örneği "*noblesse oblige*"** ilkesinin dayattığı her şeydir) anlamına gelir. Bu şeyler arasında, faydacı geleneğin açıklayamadığı pek çok davranış vardır; örneğin, kişi ya da gruplara sadakat veya bağlılık duyguları ve, daha genel olarak da, tüm çıkar gütmeyen davranışlar; ki bunların sınır durumu, Kantorowicz'in analiz ettiği *pro patria mori* (ül-

* Fransa eğitim sisteminde görev almak için girilen ve *agrégation* denilen kamusal seçme sınavını kazananlara verilen isim. —*ç.n.*

** *Fr.* "Soyluluk bunu gerektirir" anlamına gelen bir deyiş. —*ç.n.*

20. Burada istatistiksel analizin ortaya koyduğu uygulanan ikame stratejilerinin inceliklerine girecek yerimiz olmadığı için, okuru *Homo Academicus*'u okumaya davet ediyorum (*a.g.y.*, özellikle s. 180-98).

kesi uğruna ölmek), yani tüm hesapçı faydacılara mutlak meydan okumak üzere egoist benliğin feda edilmesidir.

Örtüşme

Fenomenolojik tasvir, sıradan dünya görüşüne dair skolastik görüşten kopmak için ne kadar elzem olursa olsun, gerçeğe yaklaşsa bile, pratik anlamanın ve pratiğin kendisinin eksiksiz bir şekilde anlaşılmasının önünde engel teşkileder çünkü tamamen tarihdışı, hatta antigenetiktir. O halde dünyada mevcut olma analizine geri dönmek ama onu tarihselleştirmek, yani failin dünyayı kurmak için hayata geçirdiği (ve Kantçı tarzda aşkınsı antropoloji gibi, Husserl ve Schütz tarzında bir eidetiğin ve onları takiben, etnometodolojinin, hatta başka bakımlardan son derece aydınlatıcı olan Merleau-Ponty'nin analizinin de dikkate almadığı) yapıların ya da şemaların toplumsal inşası sorusunu sormak ve sonrasında da fenomenolojinin izah etmeye yönelik araçlara sahip olmaksızın betimlediği aşikâr bir toplumsal dünya deneyiminin mümkün olması için karşılanması gereken çok özel toplumsal koşullar sorusunu ele almak gerekir.

Her şeyin aşikâr göründüğü bir dünyanın deneyimi, faillerin eğilimleri ile içine kondukları dünyaya içkin beklentiler veya gereklilikler arasında bir uyuşum olduğunu varsayar. Fakat pratik şemalarla nesnel yapıların bu şekilde kusursuz olarak örtüşmesi, ancak dünyaya uygulanan şemaların uygulandıkları dünyanın ürünü oldukları durumda, yani (yabancı ya da egzotik dünyaların aksine) tanıdık dünyanın sıradan deneyiminde mümkündür. Böylesine dolaysız bir hâkimiyetin koşulları, herkesin erişebildiği ve sıradan dünya pratiğinde –en azından bir dereceye kadar– edinilebilen bilgi araçlarına hâkimiyeti varsayan sağduyu dünyasının deneyiminden uzaklaşıp da skolastik dünyaların deneyimine ya da sanatsal, edebi veya bilimsel ürünler gibi burada üretilen ve her önüne gelenin doğrudan doğruya anlayamayabileceği nesnelerin deneyimine geçerken, aynı kalır.

Hegel'in çok çarpıcı bir sezgisi uyarınca, olan şeyde "evinde olmak" (*bei sich sein*) biçimindeki somut özgürlüğün mahalli olan istikrarlı ve nispeten farklılaşmamış toplumların[21] tartışılmaz cazibe-

si, *habitus* ile habitat arasındaki, mitik dünya görüşünün şemaları ile sözgelimi aynı karşıtlıklar uyarınca düzenlenmiş iç mekânın yapısı[22] arasındaki ya da beklentiler ile bunları gerçekleştirmenin nesnel olasılıkları arasındaki kusursuz örtüşmeden kaynaklanır. Farklılaşmış toplumlarda ise, koca bir toplumsal mekanizmalar bütünü eğilimlerin konumlara uyum göstermesini sağlamaya çalışırken, bu suretle bundan faydalananlara büyülü (veya gizemli) bir toplumsal dünya deneyimi sunar. Böylelikle, çok farklı evrenlerde (patronluk, piskoposluk, üniversite, vs.) toplumsal ve kişiye bağlı *habitus*'lar tanımlayan özellikler (toplumsal köken, eğitim, nitelikler, vs.) uyarınca dağılmış faillerin uzamının yapısı, kendi karakteristik özellikleri (örneğin, şirketler için ciro, çalışan sayısı, ne kadar eski olduğu, hukuki statü) uyarınca dağılmış konum veya işlerin uzamının yapısına (şirketler, piskoposluk bölgesi, fakülte ve disiplinler, vs.) yakından karşılık gelir.

O halde *habitus*, adından da anlaşılacağı üzere, bir tarihin ürünü olduğundan, pratik dünya bilgisinde ve eylemde değerlendirdiği toplumsalın inşasına yönelik araçlar da toplumsal olarak kurulmuş, yani yapılandırdıkları dünya tarafından yapılandırılmışlardır. Dolayısıyla, pratik bilgi bilgilendirdiği dünya tarafından iki kere bilgilendirilir: Dünyanın ona sunduğu özelliklerin yapılandırmasının nesnel yapısıyla sınırlıdır; aynı zamanda da, bu nesnel özelliklerin seçiminde ve inşasında hayata geçirdiği, bünyeye dahil etmenin sonucu olan şemalar aracılığıyla yapılandırılmıştır. Bu demektir ki, eylem ne Weber'in ifadesiyle "salt tepkisel"dir ne de salt bilinçli ve hesaplı. *Habitus*, oyuna soktuğu bilişsel ve güdüleyici yapılarla (ki bunlar daima, kısmen, sonucu olduğu şekillendirici kuvvetler alanı olarak hareket eden alana bağlıdır), yapılacak ya da yapılmayacak şeylerin, eylemi tetikleyen aciliyetlerin, vs. belirlenmesine katkıda bulunur. Böylece, çok çeşitli pratik alanlarıyla ilişkili istatistiklerin kaydettiği Mayıs 68 krizi gibi bir olayın diferansiyel etkisini açıklamak için,

21. Bkz. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaisme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970, s. 9.

22. Bkz. P. Bourdieu, "La maison (kabyle) ou le monde renversé", *Le Sens pratique*, *a.g.y.*, s. 441-61.

düzene ve düzensizliğe (ya da güvenliğe) duyarlılık olarak tanımlanabilecek ve toplumsal koşullara ve buna bağlı toplumsal koşullanmalara göre değişen genel bir eğilimin varlığını varsaymak durumunda kalırız. Başkalarının duyarsız kaldığı nesnel değişikliklerin (ekonomik kriz, idari tedbirler, vs.) bazı failler için pratiğin farklı alanlarında (hatta doğurganlık stratejilerinde dahi[23]) davranış değişikliklerine tercüme olabilmesine yol açan da işte bu eğilimdir.

O halde Gilbert Ryle'ın bir önermesini insan davranışlarının açıklamasına uygulayabiliriz: tıpkı bir camın taş çarptığı için kırıldığını değil, taş çarptığında kırıldığını *çünkü* kırılabilir olduğunu söylememiz gerektiği gibi, görünürde rastlantısal olan önemsiz bir olay farklı *habitus*'lara sahip herkese orantısız gelecek muazzam sonuçlara yol açtığında bilhassa açıkça görüldüğü üzere, tarihsel bir olayın bir davranışı belirlediğini değil, bu belirleyici etkiye sahip olduğunu çünkü bu olay tarafından etkilenebilir bir *habitus*'un bu gücü ona bahşettiğini söylememiz gerekir. *Attribution theory* (atıf kuramı), bir kimsenin bir deneyime atfettiği (ve kuramın söylemese de, *habitus*'una bağlı olan) nedenlerin, bu deneyime cevaben gerçekleştireceği eylemin önemli belirleyicilerinden biri olduğunu söyler (sözgelimi, dövülen bir kadının, avukatların kabul edilemez addettiği koşullarda kocasına dönmesi). Bu bizi (örneğin Sartre gibi) failin ("kötü niyet"le) kendini belirleyeni seçtiğini söylememize yol açmamalıdır, zira onu belirleyen durumu kurduğu oranda *kendi kendisini* belirlediği söylenebilirse eğer, tercih ettiği ilkeyi, yani *habitus*'unu seçmediği ve dünyaya uyguladığı inşa şemalarının kendilerinin de dünya tarafından inşa edildiği ortadadır.

Aynı mantıkla, *habitus*'un kendisini dönüştüren şeyin belirlenmesine katkıda bulunduğu da söylenebilir: *Habitus*'un dönüşüm ilkesinin beklentiler ile deneyim arasındaki –olumlu ya da olumsuz bir sürpriz gibi yaşanan– boşlukta yattığını kabul edersek, bu boşluğun büyüklüğünün ve ona atfedilen anlamın *habitus*'a bağlı olduğunu varsaymamız gerekir; birinin düş kırıklığı diğerinin beklenmedik bir doyumu olabilir – bunlara eşlik eden güçlenme ve kısıt-

23. Bkz. P. Bourdieu ve A. Darbel, "La fin d'un malthusianisme", haz. Darras, *Le Partage des bénéfices* içinde, Paris, Minuit, 1966.

lanma etkileriyle birlikte.

Eğilimler belirlenmiş bir şekilde belirlenmiş bir eyleme yol açmaz; ancak uygunlaşmış koşullarda ve bir durumla ilişki içinde açığa çıkar ve gerçekleşirler. O halde daima potansiyel bir halde kalmaları da mümkündür; savaş yokken sergilenen savaş cesareti gibi. Her biri duruma göre farklı, hatta birbirine karşıt pratiklerde kendini gösterebilir: Sözgelimi, soylu kökenden gelen piskoposların aynı aristokratik eğilimi, farklı tarihsel bağlamlarda, 1930'larda küçük bir taşra kasabası olan Meaux'da, 1960'larda da "kızıl banliyö" Saint-Denis'de, görünürde zıt pratiklerde ifade bulabilir. Bununla beraber, bir eğilimin (*lex insita* olarak) varlığı, belirli bir türden olası tüm koşullarda, belirli bir fail kümesinin belirli bir biçimde davranacağını öngörmeyi mümkün kılar.

Olma ve yapma eğilimleri sistemi olarak *habitus*, belirli bir biçimde, gerçekleşmesinin koşullarını yaratmaya, dolayısıyla olduğu şey için en elverişli koşulları dayatmaya çalışan bir potansiyellik, bir var olma arzusudur. Büyük değişiklikler haricinde (örneğin, konum değişikliği), oluşumunun koşulları aynı zamanda gerçekleşmesinin koşullarıdır. Fakat, her halükârda, fail varoluş koşullarıyla biçimlenmiş beceriler ve eğilimler şeklinde bedenine işlenmiş bulunan potansiyelliklerin aktüelleşmesini olanaklı kılmak için elinden geleni yapar. Pek çok davranış da, toplumsal dünyanın ya da alanın edinilmiş şu veya bu eğilime –örneğin, yaşayan veya ölü bir dili bilmek– aktüelleşme olanağını ve fırsatını verebilecek bir durumunu koruma ya da üretme çabası olarak anlaşılabilir. Bu, nesne ya da kişilere ilişkin olarak (olası gerçekleştirme araçlarıyla birlikte) en önemli gündelik seçim ilkelerinden biridir: Sempati ve antipatilerimizle, duygulanımlarımızla ve nefretimizle, beğeni ve tiksintilerimizle, kendimize "evimizde" hissettiğimiz ve mutlulukla özdeşleştirdiğimiz var olma arzumuzu gerçekleştirebileceğimiz bir ortam yaratırız. Üstelik gerçekten de faillerin eğilimleri (ve toplumsal konumları) ile kendilerini çevreledikleri nesnelerin –evler, mobilyalar, ev eşyaları, vs.– ya da az çok kalıcı olarak ilişkilendikleri kişilerin –eş, arkadaş, tanıdık– özellikleri arasında (anlamlı bir istatistiksel ilişki şeklinde) çarpıcı bir uyuşum gözlemlenir.

La Fontaine'in "ayakkabı tamircisi ile zengin" masalında ilkesi-

ni sunduğu, mutluluğun dağılımıyla ilgili paradoksların açıklaması oldukça basittir: Doyum arzusu kabaca gerçekleşme olasılığıyla ölçüldüğünden, farklı faillerin yaşadığı içsel tatminin derecesi, –soyut olarak herhangi bir fail için tanımlanmış soyut ve evrensel bir ihtiyaç ve arzu giderme becerisi olarak– etkin güçlerine zannedildiği kadar bağlı değildir; daha ziyade, içinde bulundukları toplumsal dünyanın veya alanın işleyiş kipinin *habitus*'larının serpilmesini ne derece mümkün kıldığına bağlıdır.

İki Tarihin Karşılaşması

O halde eylem ilkesi, ne saf bir bilgi ilişkisi dahilinde nesne olarak dünyayla karşılaşacak bir öznedir ne de fail üzerinde bir tür mekanik nedensellik uygulayacak bir "ortam"dır; ne eylemin maddi ya da simgesel amacında ne de alanın kısıtlarındadır. Toplumsalın iki hali arasındaki, bedenleşmiş tarih ile şeyleşmiş tarih ya da, daha doğrusu, şeylerde yapılar ve mekanizmalar (alanların veya toplumsal uzanın yapıları ve mekanizmaları) biçiminde nesnelleşmiş tarih ile bedende *habitus* biçiminde cisimleşmiş tarih arasındaki suç ortaklığında, tarihin bu iki tür gerçekleşmesi arasında adeta sihirli bir katılım ilişkisinin temeli olan bu suç ortaklığında yatar. Tarihsel bir kazanımın ürünü olan *habitus*, tarihsel edinimin temellük edilmesini mümkün kılar. Harfin ancak edinilmiş bir okuma ve anlama becerisi varsayan okuma edimi vasıtasıyla cansız lafız olmaktan kurtulması gibi, (aletlerde, anıtlarda, yapıtlarda, tekniklerde, vs.) nesnelleşen tarih de ancak önceki *yatırımları* dolayısıyla onunla *ilgilenmeye* meyleden ve onu etkinleştirmek için gereken becerileri haiz olan failler tarafından ele alındığı takdirdedir ki, etkinleştirilen ve etkin tarih haline gelebilir.

İşte oyunun bahisleri de *habitus* ile alan, oyunun anlamı ile oyun arasındaki bu ilişkide hasıl olur ve amaç olarak ortaya konmayan amaçlar ve bu ilişkinin dışında var olmasalar da içinde mutlak bir zorunluluk ve aşikârlıkla kendini dayatan nesnel potansiyeller oluşur. Oyun, oyuna "kapılan", oyuna dalan kişiye kendini aşkın bir evren gibi sunarken, kendi amaçlarını ve normlarını koşulsuz olarak dayatır: Yalnızca kutsallık duygusu için kutsal diye bir şey varsa da,

bu duygu yine de kutsalla tam bir aşkınlık olarak karşılaşır ve *illusio* da, bildiğimiz gibi, ancak oyunu dışarıdan, "tarafsız seyirci"nin bakış açısından kavrayan için yanılsama ya da "eğlence"dir.

Bununla birlikte, konumlar ile konum alışlar arasında gözlemlenen mütekabiliyetin asla mekanik ve kaçınılmaz bir karakteri yoktur; örneğin, bir alanda, ancak farklı *habitus* ve spesifik sermayelere, dolayısıyla önceki nesillerden kalan ve konumlar alanını da şeylerin kendilerini, az çok zorunlu bir biçimde, "yapılacak" şeyler olarak dayattıkları az çok açık olanaklılık alanları olarak kavrayabilecek özgül üretim güçleri üzerinde eşitsiz bir hâkimiyete sahip olan faillerin pratik stratejileri üzerinden kurulur. (Bu tespiti bir nevi "belirlenimci" bir önyargıya atfedecek olanlara karşılık, araştırma mantığının keşfetmeme yol açtığı zorunluluk karşısında onlarca kez yaşadığım şaşkınlığı ileri sürebilirim ancak; bunu da kendimi affedilmez bir özgürlük karşıtı olma suçlamasından aklamak için değil, belirlenimlerin açığa çıkarılmasında metafiziksel eleştiri ya da ahlaki kınama dilini terk ederek gerekirse bilimsel çürütme alanına yerleşme azminden infiale kapılanları yüreklendirmek içindir.)

Beden, toplumsal dünyadadır ama toplumsal dünya da (*hexis* veya *eidos* biçiminde) bedendedir. Bizzat dünyanın yapıları faillerin onu anlamak için hayata geçirdiği yapılarda (daha doğrusu, bilişsel şemalarda) mevcuttur: *Habitus*'un ve habitatın, eğilimlerin ve konumun, kralın ve saray ahalisinin, patronun ve şirketinin, piskoposun ve bölgesinin içinden geçen tarih aynıysa, tarih bir anlamda kendi kendisiyle iletişime geçer, kendi içine yansır. İçinde doğulan dünyayla olan *doksa* ilişkisi, tarihin ele geçirdiği bedenin aynı tarihi içeren şeyleri dolaysız bir biçimde temellük ettiği bir aidiyet ve mülkiyet ilişkisidir. Ancak miras vârisi sahiplendiğindedir ki vâris de mirası sahiplenebilir. Mirasın vâris tarafından temellükünün (ki kaçınılmaz bir yanı yoktur) koşulu olan vârisin miras tarafından temellükü, vâris koşuluna ilişkin koşullanmalar ile kendileri de temellük edilmiş malikler olan seleflerinin pedagojik eyleminin ortaklaşa etkisi altında gerçekleşir.

Mirası tarafından temellük edilmiş, miras alınan vârisin uygun olan şeyi, yani mirasa, mirasın korunmasına ve artırılmasına uygun olan şeyi yapmak için bunu *istemesi*, yani ölçüp biçmesi, bilinçli bir

şekilde tercih etmesi ve karar vermesi gerekmez. Doğrusu, ne yaptığını ve ne dediğini bilmeden de mirasın korunmasının gereklerine uygun olmayan herhangi bir şey yapmaması ya da söylememesi mümkündür. (Bilhassa örgütlü gruplar anlamındaki bedenlerde büyük ölçüde gizli seçim prosedürleri aracılığıyla mesleki kalıtıma verilen önemi açıklayan da kuşkusuz budur: Miras alınan, dolayısıyla ânında uyumlu olan *habitus* ile onun vasıtasıyla uygulanan bedensel kısıt, toplumsal bedenlerin genellikle örtük olan gereklerine dolaysız ve tam bir uygunluğun en önemli teminatıdır. Bunun yol açtığı yeniden üretim stratejileri de toplumsal düzenin varlıkta direnme eğiliminin, kısacası, *conatus* diyebileceğimiz şeyin gerçekleştiği dolayımlamalardan biridir.)

XIV. Louis, güneşi olduğu çekim alanında işgal ettiği konumla o denli özdeşleşmiştir ki, alanda olup biten bütün eylemler arasında, onun iradesinin eseri olan ya da olmayan şeyleri belirlemeye çalışmak, bir konserde orkestra şefi ile müzisyenlerin rolünü birbirinden ayırmaya çalışmak kadar nafiledir. Hükmetme/tahakküm iradesinin kendisi, hükmettiği ve her şeyi kendi lehine çeviren alanın ürünüdür: "Birbirlerine kurdukları tuzakların esiri olan seçkinler, sistemi ne kadar zoraki destekleseler de, bir bakıma bu durumu sürdürüyorlardı. Daha alt sınıfların ya da daha az ayrıcalığı olanların uyguladıkları baskı onları ayrıcalıklarını korumaya zorluyor; aynı şekilde, yukarıdan gelen baskı da dezavantajlı kesimi daha elverişli konumdakileri taklit ederek bundan kaçmaya sevk ediyordu; diğer bir deyişle, statü rekabetinin kısırdöngüsüne onlar da giriyordu."[24]

O halde, mutlakiyetçiliğin sembolü haline gelen ve bu temsilin birinci muhatabı olan kralın kendisi için ("Devlet, benim") en üst düzeyde "Aygıt" görünümü veren bir devlet, gerçekte "mutlak güç" sahibinin en azından ayrımları korumak ve sömürmek, böylece gerilimlerin dengelenmesiyle oluşan enerjiyi kendi lehine kullanmak için yeterince müdahil olması gereken bir mücadele alanının üzerini örter. Alanı hareketlendiren devamlı hareket ilkesi herhangi hare-

24. N. Elias, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, s. 75-76. XIV. Louis'nin sarayla ilişkisinin yerine, icabına göre, 1950'lerde Sartre'ın entelektüel alanla ve kendi ahalisiyle olan ilişkisini koyabiliriz.

ketsiz bir ilk itici (bu örnekte Güneş Kral) değil, alanın kurucu yapıları tarafından üretilmiş olup alanın yapılarını ve hiyerarşilerini yeniden üretmeye meyleden mücadelenin kendisinde yatar. Faillerin eylemlerinde ve tepkilerindedir: Konumlarını korumak veya iyileştirmek için, diğer bir deyişle yalnızca bu alanda üretilen özgül sermayeyi korumak ya da artırmak için mücadele etmekten başka çareleri yoktur; böylece rekabetten doğan ve çoğunlukla katlanılmaz olan baskıların başkalarına uygulanmasına katkıda bulunurlar (tabii, *illusio* açısından toplumsal ölüm anlamına gelen, dolayısıyla düşünülemez bir seçenek teşkil eden kahramanca bir vazgeçişle oyundan çıkmadıkları takdirde). Kısacası hiç kimse, oyuna hâkim olanlar dahi, oyuna katılmaksızın, oyuna alınmaksızın oyundan kazanç sağlayamaz: Dolayısıyla, farklı oyuncuların farklı ve hatta zıt çıkarlarının, onlara hayat veren ve oyun tarafından üretildiği için oyundaki konumlarına bağlı olan istek ve arzuların kalbinde yatan oyuna (viskeral, bedensel) bağlılık veya ilgi olmaksızın oyun da olmaz.

Bu nedenle, nesnelleştirilmiş tarih, az çok kurumsallaşmış konumla onun barındırdığı az çok kodlanmış eylem programı, tıpkı bir kıyafet, bir araç, bir kitap veya bir ev gibi, onu tekrar ele alarak sahiplenecek ve bu suretle kendini ona kaptıracak kadar kendini onda bulabilecek birini bulduğu takdirdedir ki etkinleştirilen ve etkin tarih hale gelebilir. Kafe garsonu, Sartre'ın düşündüğü gibi,[25] garsonculuk oynamaz. Büyük bir konağın sadık hizmetkârının takındığı vakarın demokratikleşmiş ve yarı bürokratik bir biçiminin ifadesi olarak tasarlanmış kıyafetini giydiğinde ve bir gecikmenin, unutulan bir şeyin üzerini örtme ya da kötü bir ürünü yutturma stratejisi olabilecek o törensel şevk ve alakayı gösterdiğinde, kendini şeyleştirmiş (veya "kendinde şey"leşmiş) olmaz. Bir tarihin kayıtlı bulunduğu bedeni, işiyle, yani yalnızca bedenlerde cisimleşmiş olarak, daha doğrusu garson denilen belirli bir *habitus*'u barındıran bu kıyafetlerde cisimleşmiş olarak gördüğü bir tarihle, bir gelenekle bütünleşir. Bu demek değildir ki bu suretle açıkça model teşkil eden garsonları taklit ederek garson olmayı öğrenir. Garson karakterine girerken bunu rolünü oynayan bir aktör gibi değil, daha ziyade ba-

25. J.-P. Sartre, *a.g.y.*, s. 100.

basıyla özdeşleşen ve "gibi yapması" dahi gerekmeksizin –ona yetişkinin toplumsal varlığının kurucu özelliği gibi gelen– ağzını belli bir şekle sokarak konuşma ya da omuzlarını belli bir şekilde hareket ettirerek yürüme tarzını benimseyen bir çocuk gibi yapar. Kendini garson olarak gördüğü bile söylenemez; sözgelimi kendi işini kurmaya yetecek kadar kazanması gereken küçük esnafın oğlu olarak sosyolojik/toplumsal-mantıksal açıdan mahkûm olduğu iş tarafından fazlasıyla kuşatılmış bulunur. Buna karşılık, onun yerine (Mayıs 1968'den sonra kimi "avangard" restoranlarda görüldüğü gibi) bir üniversite öğrencisini koymak, onun kendi varlığına ya da toplumsal kaderine ilişkin fikrine uygun düşmeyen bir işle, kendisi için olmadığını düşündüğü ve Sartrecı müşterinin dediği gibi, içine "hapsolmak" istemediği bir meslekle arasında korumaya çalıştığı mesafeyi –tam da garsonculuk *rolünü* oynamak suretiyle– nasıl binbir şekilde belli etmek için çırpındığını görmeye yeter.

Entelektüelin kendi işiyle ve onu entelektüel olarak tanımlayan şeyle, diğer bir deyişle tüm konumlardan uzaklık şeklindeki skolastik yanılsamayla arasına garsondan daha fazla mesafe koymadığının kanıtı olarak, Sartre'ın o meşhur tasvirini genişleterek "evrenselleştirdiği" analizi *antropolojik bir belge olarak* okumak yeterli olacaktır: "İstediğim kadar kafe garsonunun yaptığı işi yapayım, bunu ancak aktörün Hamlet olması gibi, içinde bulunduğum duruma özgü *tipik jestleri* mekanik bir biçimde icra ederek ve 'analogon' (örnek) olarak alınan bu hareketlerle kendimi garson olarak hayal ederek nötrlenmiş bir kipte yapabilirim. Bir kafe garsonunun kendinde-varlığını gerçekleştirmeye çalışıyorum; sanki konumumun getirdiği görevlere ve haklara değer ve aciliyetlerini kazandırmak elimde değilmiş gibi, sanki her sabah beşte kalkmak ya da kovulmak pahasına yataktan çıkmamak benim özgür tercihim değilmiş gibi. Sanki varoluşta bu rolü sürdürmekle, onu dört bir yandan aşmıyormuş, kendimi koşulumun bir *ötesi* olarak kurmuyormuşum gibi. Halbuki bir anlamda garson *olduğum* şüphe götürmez – yoksa kendime pekâlâ diplomat ya da gazeteci de diyemez miydim?"[26]

Toplumsal bilinçdışının böylesine mucizevi bir ürününün her

26. *A.g.y.*

kelimesi üzerinde ayrı ayrı durmak gerekir, zira fenomenolojik *ben*'in ve ötekiyle "kapsayıcı" özdeşleşmenin (Sartre bunu bolca icra etmişti) örnek kullanımının mümkün kıldığı ikili oyun (ya da ikili ben)* sayesinde, garsonun pratiğine ya da bu pratiğin hayali *analogon*'una bir entelektüel bilinci yansıtarak bir nevi toplumsal bir kimera, garson vücutlu ve filozof başlı bir canavar üretir: Sabahın beşinde kalkarak müşteriler gelmeden yerleri süpüren ve kahve makinesini açan kişiyi, kovulmak pahasına yataktan çıkmama özgürlüğünden (özgürce) kendini kurtaran biri olarak anlamak için kovulmaksızın yataktan çıkmama özgürlüğüne sahip olmak gerekmez mi? Burada iş başında olan mantık, işçi koşuluyla olan "entelektüel" ilişkiyi bu koşulla olan işçi sınıfı ilişkisi gibi sunanların kendini tamamen "mücadeleler"e adamış bir işçi yaratmalarını ya da, aksine, mitlerdeki gibi basit bir tersine çevirmeyle, diplomat veya gazeteci gibi konumları olasılıklar arasında sayma özgürlüğünden yoksun olarak, olduğundan başka bir şey olmamaya ya da işçi olarak "kendinde-varlığı"na ümitsizce razı olan bir işçi üretebilmelerini sağlayan mantık, yani bir fantazmayla özdeşleşme mantığıdır.

Eğilimler ve Konumlar Diyalektiği

"Meslek" ile "misyon" arasında, konumda çoğunlukla örtük bir biçimde kayıtlı –Mauss'un deyişiyle– "kolektif beklentiler" ile eğilimlerde gömülü bulunan beklentiler veya umutlar arasında, nesnel yapılar ile bunların kavrandığı bilişsel yapılar arasında az çok tam bir *örtüşme* bulunan durumlarda, çoğu zaman, pratiklerde konumların etkisine bağlı olan şeyleri faillerin getirdikleri–ve onların dünyayla ilişkilerini, bilhassa konum hakkındaki algılarını ve düşüncelerini, dolayısıyla onu işgal etme tarzlarını ve nihayetinde bu konumun "gerçekliği"ni yöneten–eğilimlerin ürünü olanlardan ayırmaya çalışmak nafile olacaktır.

Eylem ve tarih, yapıların korunması ya da dönüşmesi diye bir şey varsa, bunun tek sebebi sağduyunun ve daha sonra da "yöntem-

* *Fr.* "oyun" anlamına gelen *jeu* ile "özne olarak ben zamiri" olan *je* kelimelerinin sesteşliğinden yararlanan bir söz oyunu. –*ç.n.*

bilimsel bireyciliğin" birey mefhumuna dahil ettiği şeye indirgenemeyen ve toplumsallaşmış bedenler olarak, hem oyuna katılma hem de onu az çok başarılı bir biçimde oynama isteğini ve yatkınlığını içeren eğilimlere sahip failler olmasıdır.

Ancak eğilimlere başvurmak koşuluyladır ki, eylemin tüm girdi ve çıktısının rasyonel hesabını içeren yıkıcı hipoteze düşmeksizin, faillerin dünyaya ilişkin olarak dünyanın tarihinden ve yapısından gelen bilgi biçimlerini dünyaya uygulamak suretiyle elde ettikleri dolaysız anlamalarını hakikaten anlamak mümkün olur; yalnız bu şartla, paradoksal bir biçimde, onu mümkün kılan özel (halbuki oldukça yaygın) koşulları Husserl ve Schütz gibi onu en iyi anlatanlardan dahi etkin bir biçimde gizleyen aşikârlık hissini açıklamak mümkün olur.

Fakat eğilimlerin durumlara uyum gösterdiği vakalar, ayrıca birey ile toplum ya da bireysel ile kolektif arasındaki önceden kurulmuş karşıtlığın anlamsızlığının en çarpıcı örneklerinden birini teşkil eder. Bu yarı temelli karşıtlık, çürütme çabalarına bu denli karşı durabiliyorsa eğer, bunun sebebi düşünce rutinleri ile dil otomatizmlerinin salt toplumsal kuvvetiyle; tez konularının ve derslerin altında yatan akademik karşıtlıklarla (Durkheim'a karşı Tarde veya Weber, kolektif bilince karşı bireysel bilinç, bütüncülüğe karşı yöntembilimsel bireycilik, *Rational Action Theory*/RAT taraftarlarına karşı *Collective Action Theory*/CAT taraftarları, vs.); toplumsal güçlere ve özellikle de devlete karşı edebi-felsefi özgürlükçü muhalefet geleneğiyle; son olarak ve en önemlisi de dikkatsiz ve özensiz "kuramcılar"ın bazen güçbela üzeri örtülmüş bir biçimde aceleyle benimsedikleri altta yatan siyasi karşıtlıkların (sosyalizme karşı liberalizm, kolektivizme karşı kapitalizm) potansiyeliyle desteklenmesidir.[27]

Habitus mefhumu bu ölümcül ikilemden olduğu gibi, toplumsalı

27. Nitekim François Bourricaud da örnek niteliğinde bir metinde bilim dünyasını iki kampa ayırıyordu; bunları "totaliter gerçekçilik" ve "bireyci liberalizm" şeklinde adlandırması dahi düşünme mantığının en azından bilimsel olduğu kadar siyasi de olduğunu açıkça göstermektedir (bkz. F. Bourricaud, "Contre le sociologisme: une Critique et des propositions", *Revue française de sociologie*, ilave 75, s. 583-603).

"kolektif bilinç" gibi ortak bir varlığa dönüştüren (gerçek bir probleme sahte bir çözüm) gerçekçilik ile nominalizm arasındaki karşıtlıktan da kaçmayı mümkün kılar. Düzenli ve bir anlamda kolektif olarak hareket edebilen bireyüstü eğilimler her bir failde, dolayısıyla da bireyleşmiş halde bulunur (*habitus* mefhumu, gördüğümüz gibi, bir nevi nesnel bir erekliliğe sahip kolektif toplumsal süreçleri – örneğin, egemen grupların bekalarını sağlama eğilimlerini– kendi amaçlarını ortaya koyan kişileştirilmiş kolektiflere, bireysel faillerin rasyonel eylemlerinin mekanik toplamına, bir bilince veya kendini bir disiplin yoluyla dayatabilecek merkezi bir istence başvurmaksızın açıklamaya olanak verir).

Toplumsalın biyolojik bireylere de yerleşmesi sebebiyle, her toplumsallaşmış bireyde kolektif bir yön, dolayısıyla bütün bir fail sınıfı için geçerli olan –istatistiğin gün yüzüne çıkarabileceği– özellikler bulunur. Birey olarak ya da toplumsallaşmış biyolojik bir beden olarak ya da bir bedende cisimleşmek suretiyle biyolojik olarak bireyleşen toplumsal olarak anlaşılan *habitus*, kolektif veya bireyler arasıdır – dolayısıyla da istatistiksel olarak tanımlanabilir *habitus* sınıfları oluşturmak mümkündür. İşte bu suretledir ki toplumsal bir dünyaya ya da genel olarak uyum sağladığı bir alana etkin bir biçimde müdahil olabilir.

Fakat toplumsallaşma yoluyla gerçekleşen biyolojik bireyin kolektifleşmesi, biyolojik kaideye bağlı bütün antropolojik özellikleri ortadan kaldırmaz. Ayrıca, bünyeye dahil edilen toplumsalın –sözgelimi bünyeye dahil edilmiş kültürel sermayenin– biyolojik bireye ve dolayısıyla bedenin zayıflıklarına ve kusurlarına (bilhassa hatırlama becerilerinin zayıflaması veya tahtın vârisinin olası *imbecillitas*'ı ya da ölüm) bağlı olmasına borçlu olduğu her şeyi hesaba katmak gerekir. Bunun yanı sıra basit bir mekanizmanın değil, gitgide karmaşıklaşan düzeylerin bütünleştirilmesine dayanan bir yapının mantığını teşkil eden ve *habitus*'un en karakteristik özelliklerinden bazılarını, örneğin eğilimlerinin genelleşme eğilimini ve sistematikliğini açıklamak için başvurmak gereken organizmanın kendine özgü işleme mantığına borçlu olduğu her şeyi de göz önünde bulundurmak gerekir.

Eğilimler ile konumlar arasındaki ilişki, *habitus*'ların bizzat

içinde aktüelleştirdikleri kararlı yapıların ürünleri oldukları durumda görülen adeta mucizevi, dolayısıyla da çoğu zaman fark edilmeyen bir uyum biçimini almayabilir: Bu gibi durumlarda, failler birincil *habitus*'larını şekillendiren dünyadan radikal bir farkı olmayan bir dünyada yaşamak durumunda olduklarından, konum ile konumu işgal edenin eğilimleri arasında, miras ile vâris arasında, makam ile sahibi arasında sorunsuz bir uyum meydana gelir. Bilhassa kimi konumları yok eden veya değişime tabi tutan yapısal dönüşümler ile bunların nesiller arası ya da nesil içi hareketliliği sebebiyle, konumların alanı ile eğilimlerin alanı arasındaki homoloji asla tam değildir ve daima açıkta kalan, yerinden olan, yerine oturmayan ve tedirgin failler vardır. Uyumsuzluk, Port-Royalliler örneğinde olduğu gibi, konuma ilişkin beklentileri ve gereklilikleri besbelli bir şey kabul etmeyi reddetmeye ve sözgelimi, *habitus*'u konumun gerektirdiklerine uydurmak yerine konumu *habitus*'un gerektirdiklerine uygun olarak değiştirmeye yol açan bir berraklık ve eleştiri eğiliminin kaynağında olabilir. Eğilimler ile konumlar arasındaki diyalektiğin en açıkça görüldüğü yer, toplumsal uzamın belirsizlik bölgelerinde yer alan konumlar, sözgelimi, erişim koşulları bakımından olduğu gibi uygulama koşulları bakımından da hâlâ iyi tanımlanmamış olan mesleklerdir(eğitimci, kültürel organizatör, iletişim danışmanı, vs.). İyi tanımlanmamış ve teminat altına alınmamış ama "önü açık" ve bazen dedikleri gibi "geleceği parlak" bu konumlar, işgal edenlere *habitus*'larını kuran içselleştirilmiş zorunluluğu devreye sokmak suretiyle tanımlama olanağını sunduğu için, geçirecekleri dönüşüm büyük ölçüde konum sahiplerinin –en azından "meslek" içindeki mücadelelerde ve komşu ve rakip mesleklerle karşılaşmalarında, oldukları şeye en uygun mesleğin tanımını dayatmayı başaracak olanların– bu konumları nasıl kullanacağına bağlıdır.

Fakat *habitus*'un içerdiği eğilimler ile konumun tanımında söz konusu olan gereklilikler arasındaki diyalektiğin etkileri, kamu hizmetinin en eski ve en iyi kodlanmış meslekleri gibi toplumsal yapının en çok düzenlenmiş ve en kemikleşmiş sektörlerinde de bir o kadar güçlüdür. Bu nedenle, küçük memur davranışının en karakteristik özellikleri olan biçimcilik, dakiklik takıntısı ya da kurallara katı bağlılık eğilimi, bürokratik örgütlenmenin mekanik bir ürünü

olmak şöyle dursun, aktüelleşmelerine bilhassa elverişli bir durumda, bürokratik durumun dışında, varoluşun tüm pratiklerinde kendini gösteren ve küçük burjuvaziyi bürokratik düzenin gerektirdiği ve "kamu hizmeti" ideolojisinin yücelttiği erdemlere (namusluluk, titizlik, sertlik ve ahlaki hassasiyet) hazır hale getirmeye yetecek bir eğilimler sisteminin dışavurumudur. Açıkça kurulmuş ve kodlanmış (yani *mevki*, yetki, vs. bakımından tanımlanmış) konumlar arasındaki görece özerk bir ilişkiler (güç ve mücadele ilişkileri) alanı olan bürokratik alanın, "memur"un işiyle ve hukuk kurallarının, yönetmeliklerin, direktiflerin, genelgelerin katı ve mekanik bir biçimde uygulanmasıyla bütünüyle ve mekanik bir biçimde özdeşleşmesini gerektiren "total bir kurum"a dönüşerek "yozlaşma" eğilimi, mekanik bir biçimde büyüklüğün ve niceliğin yapılar üzerindeki (sözgelimi iletişime uygulanan baskılar aracılığıyla gerçekleştirdikleri) olası morfolojik etkilerine bağlı değildir; ancak eğilimlerin işbirliği olduğu takdirde gerçekleşebilir.

Alanların sıradan işleyişinden uzaklaşıp, her tür mücadelenin ve tahakküme direnişin kaybolmasıyla birlikte, oyun alanının kemikleşerek Goffman'ın anladığı anlamda "total bir kurum"a ya da, bu kez daha sert bir anlamda, bir *aygıta* dönüştüğü belki de hiç ulaşılmamış sınırlara yaklaştıkça, kurum da her şeyini kuruma (örneğin Parti'ye, Kilise'ye ya da Şirket'e) veren ve kurum dışında ne kadar az sermayesi varsa (sözgelimi özel bir sertifikası olanlar), dolayısıyla da kurum, sermaye ve bu kurumun sağladığı kazançlar karşısında ne kadar az *özgürlüğü* varsa bu *fedakârlığı* o kadar kolay yapan failleri kabul etmeye meyleder. Her şeyini aygıta borçlu olan *aparatçik*, kendine her şeyi veren bir aygıta her şeyini vermeye hazır olan insanlaşmış aygıttır: Aygıtın beklentilerini ve çıkarlarını karşılamayan kendi çıkarlarını ileri sürmek için hiçbir şey yapamayacağından, en üst düzey sorumluluklar hiç korkmadan ona verilebilir. Tıpkı bir sofu gibi, sermayelerini kurum dışında elde ettikleri için içsel inançlarla ve hiyerarşilerle aralarına mesafe koyabilenlerin sapkınlıklarının yol açtığı tehditlere karşı mutlak bir inançla kurumu savunmaya hazırdır.

Örtüşmezlikler, Uyumsuzluklar ve Sekteler

Habitus'un plansız programsız ürettiği yanıtların çoğu zaman uyum sağlamış, tutarlı ve ânında anlaşılabilir görünmesi, onun her seferinde mucizevi bir biçimde bütün durumlara uygun yanıtlar üretebilen şaşmaz bir içgüdü olarak görülmesine yol açmamalıdır. *Habitus*'un nesnel koşullara önceden uyum sağlaması, kuşkusuz (bize tanıdık evrenlerde) çok sık meydana gelen ama evrenselleştirmekten kaçınmak gereken *özel bir durumdur*.

(Bana başlangıçta 1960'lar Cezayiri'nin ekonomisi gibi bir ekonomide –ve bugün hâlâ "gelişmekte olan" denilen pek çok ülkede– nesnel yapılar ile bünyeye dahil edilmiş yapılar arasında, sömürgecilikle –veya günümüzde piyasaya bağlı kısıtlarla– dayatılan ve ihraç edilen ekonomik kurumlar ile doğrudan kapitalizm öncesi dünyadan gelen faillerin getirdiği ekonomik eğilimler arasında görülen *örtüşmezlikleri* açıklamanın tek yolu gibi görünen *habitus* kavramı, kuşkusuz *habitus* ile yapı arasındaki özel uyum durumuna dayanarak, çoğu zaman bir tekrar ve muhafaza ilkesi olarak anlaşılmıştır. Bu yarı deneysel durum, böylece "rasyonalite" yitimleri ve "modernliğe direnişler" olarak betimlenen ve genellikle İslam gibi gizemli kültürel faktörlere atfedilen tüm davranışlar üzerinden, ekonomik kurumların gizli işleyiş koşullarının, yani ekonomik yapıların ahenkle işleyebilmesi –hem de, ekonomik kurumların ve eğilimlerin paralel geliştiği toplumlarda olduğu gibi, bizzat iyi işleyişlerinin koşulunun fark edilmeyeceği denli iyi işleyebilmesi– için faillerin sahip olmaları gereken ekonomik eğilimlerin negatif olarak gösterilmelerine yol açıyordu.

Bu da beni rasyonel denilen ekonomik eğilimlerin evrenselliğini sorgulamaya ve aynı sebeple bu eğilimlere erişimin *ekonomik koşulları* –ve kültürel koşulları– sorusunu ele almaya itti. Paradoksal olarak, ekonomistler bu soruyu sormayı ihmal eder, bu suretle rasyonel eylem ve tercih gibi esasında ekonomik olarak belirlenmiş ve toplumsal olarak biçimlenmiş mefhumları tarihdışı evrenseller olarak kabul ederler. Aşinalığa bağlı tarih dışına çıkarmanın unutturduğu tarihsel bir aşikârlığı, yani faydacılığın kurucusuna sahip çı-

kan ekonomistlerin evrensel bir fıtrat olarak gördükleri şeyi hatırlatması içinse, paradoksal olarak, Bergson'a başvurabiliriz: "Stuart Mill gibi bir faydacı üretebilmek için onlarca yüzyıllık kültür gerekir."[28] Basit bir rasyonalizmin akla atfettiği her şey için de aynısı geçerlidir. Mantık, mantığı icat eden bir toplumun bilinçdışıdır. Pareto'nun tanımladığı mantıksal eylem ya da Weber'e göre rasyonel eylem, onu gerçekleştiren ve gözlemleyen için aynı anlama sahip olmasıyla, bir dışarısı olmayan, anlam fazlalığı bulunmayan bir eylemdir; yalnız, bu kusursuz şeffaflığın tarihsel ve toplumsal koşullarından bihaberdir.)

Habitus ne illaki uyumlu ne de illaki tutarlıdır. Sahip olunan statünün "kristalleşme" derecelerine karşılık gelen farklı bütünleşme dereceleri vardır. Böylelikle, işgal edenler üzerinde yapısal "ikili kısıtlar" uygulayabilen çelişkili konumlara, çoğunlukla çelişkiyle ve içeriden bölünerek parçalanmış, acılara yol açan *habitus*'lar karşılık gelir. Dahası, eğilimler (bilhassa konumdaki ve toplumsal koşuldaki bir değişiklikle ilişkili olarak) aktüelleşmemeye bağlı bir nevi "yıpranma" sebebiyle ya da bir dönüşüm çabasıyla (sözgelimi aksanı veya davranışları düzeltme, vs.) ilişkili bir bilinçlenmenin etkisiyle aşınıp zayıflayabilse de, üretim koşullarına karşılık gelen yapıları (biyolojik olarak) kendiliğinden sürdürme eğilimi olan *habitus*'ların bir durağanlığı (ya da *hysteresis*'i, gecikmesi) vardır. Bunun sonucunda, Don Kişot paradigması uyarınca, eğilimlerin alanla ve normalliğini kuran "kolektif beklentiler"le uyuşmazlık içinde olduğu durumlar olabilir. Bu bilhassa belli bir alan büyük bir krize girdiğinde ve düzenlilikleri (hatta kuralları) kökten altüst olduğunda söz konusu olur. Uyum sağlamaya bağlı aşikârlığın onu mümkün kılan *habitus*'u görünmez kıldığı uyum durumlarında olan bitenin tersine, bu durumda *habitus*'un teşkil ettiği göreli özerk meşruluk ve düzenlilik ilkesi tüm açıklığıyla meydana çıkar.

Fakat, daha genel olarak, koşulların çeşitliliği, buna bağlı *habitus*'ların çeşitliliği ve nesiller arası ve nesil içi yükselme ya da düşme hareketlerinin çokluğu, *habitus*'ların pek çok durumda üretim koşullarından çok farklı aktüelleşme koşullarıyla karşı karşıya ka-

28. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, a.g.y., s. 126.

labilmelerine yol açar: Bilhassa faillerin nesnel koşulların dönüşümleri (toplumsal yaşlanma) sebebiyle süresi dolan eğilimleri sürdürdükleri veya ilk koşullarına borçlu olduklarından farklı eğilimler gerektiren konumları –sonradan görmeler gibi kalıcı olarak ya da kimi ekonomik veya kültürel pazarlar gibi egemen normların hâkim olduğu durumlarla karşılaştıklarında, en yoksunlar gibi konjonktürel olarak– işgal ettikleri bütün durumlarda söz konusu olan budur.

Habitus'lar, yeni deneyimlere bağlı olarak durmaksızın değişir. Eğilimler, kalıcı ama önceki aşamada tesis edilmiş öncüller temelinde işlediği için asla radikal olmayan bir revizyona tabidir. Bireylere ve bireylerin esneklik ya da katılık derecelerine göre değişen değişmezlik ve çeşitlenmenin bir karışımıyla tanımlanırlar: Piaget' nin zekâya ilişkin olarak yaptığı bir ayrıma başvuracak olursak, adaptasyon baskınsa, (yaşlılarda olduğu gibi) katı, kendi üzerine kapanmış ve fazla bütünleşmiş *habitus*'lar söz konusu olur; eğer uyumsama baskınsa, dünyayla karşılaşmaktan ve bütünleşmiş bir benlik duygusuna sahip olmaktan âciz olan *habitus* bir tür *mens momentanea*'nın fırsatçılığı içinde çözülüp gider.

Kriz veya ani değişiklik durumlarında, bilhassa sömürgeciliğe bağlı medeniyetler arası karşılaşmalarda ya da toplumsal uzamda çok hızlı yer değiştirmelerde, failler çoğu zaman farklı hallerle ve aşamalarla ilişkili eğilimleri bir arada tutmakta güçlük çeker ve bazıları, genellikle tam da oyunun bir önceki aşamasına en iyi uyum sağlamış olanlar, yeni tesis olan düzene uyum sağlamakta zorlanırlar: Eğilimleri işlevsiz kalırken, onları sürdürme çabaları da başarısızlığa daha fena saplanmalarına yol açar. 1960'larda Béarn bölgesinde gözlemlediğim "büyük aileler"in vârislerinin durumu da buydu: Yitip giden bir düzene tutunmaya çalışan korumacı annelerin teşvik ettiği eski eğilimlerle hareket eden bu kişiler kendilerini evlilikten ve cinsel hayattan soyutluyor, bir nevi toplumsal ölüme mahkûm ediyorlardı.[29] Yine 1960'larda seçkin okulların seçilmişleri için de aynı durum geçerliydi: Bilhassa doktora tezine ilişkin olarak, akıl sır ermez bir biçimde, yerlerini genellikle akademik açı-

29. Bkz. P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *a.g.y.*; "Reproduction interdite", *Etudes rurales*, no. 113-14, Ocak-Haziran 1989, s. 15-36.

dan daha az nitelikli olup akademik performansın o kadar zorlu olmayan yeni kanonlarını benimsemeyi ya da (sözgelimi CNRS'i, Ecole des Hautes Etudes'ü ya da yeni disiplinleri tercih etmek suretiyle) anayoldan saparak kestirmelere dalmayı bilen yenilere bırakmaya mahkûm eden bir akademik başarı imajını besliyorlardı.[30] Tarihte, daha az avantajlı toplumsal gruplarla rekabette küçülmeyi bilmediği ya da istemediği için (soyluluk *habitus*'u bunu gerektirir) ayrıcalıklarının handikapa dönüşmesine izin veren aristokratların sayısız örneği vardır.

Daha genel bir biçimde, *habitus*'un sekteye uğradığı anlar, kritik bozulma ve örtüşmeme anları vardır: Ânında uyum sağlama ilişkisi, skolastik düşünürünkiyle ilgisi olmayan ve bedenin (sözgelimi, hatalı bir atışı tekrar yapan bir tenis oyuncusu gibi, gerçekleştirilen hareketin etkilerini ya da bu hareket ile gerçekleştirilmesi gereken hareket arasındaki farkı bakışıyla ya da jestiyle ölçen bedenin) kabataslak çizilen hareketleriyle onu gerçekleştirene değil, pratiğe dönük bir tür düşünümün hasıl olabileceği bir tereddüt ânında askıya alınır.

Bilinç ve bilinçdışı ikili karşıtlığı gibi, pratiklerin belirleniminde *habitus*'un eğilimlerinin ya da bilinçli isteklerin rolünü soran düşünce alışkanlıklarına boyun eğmek mi gerekir? Bu soruya Leibniz, *Monadoloji*'de "pratik akıl"a önemli yer verme erdemini sergileyen nadide bir yanıt sunuyordu: "İnsanlar, algıları birbirini yalnızca bellek yoluyla izlediği ölçüde, hayvanlar gibi davranır; kuramsız basit bir pratiği olan ampirik doktorlar gibidirler; eylemlerimizin dörtte üçünde salt ampiriğizdir."[31] Fakat, gerçekte, bu kolay bir ayrım değildir ve bir kurala uymanın ne demek olduğu üzerine düşünenlerin pek çoğu, ne kadar kesin ve açık olursa olsun (hukuk veya matematik kuralı gibi), uygulanmasının tüm koşullarını öngörebilecek ve dolayısıyla da kaçınılmaz olarak oyuna ve yoruma –*habitus*'un stratejilerine havale edilen– bir pay bırakmayan kural olmadığını görmüştür (bu da kurallı ve rasyonel davranışların bilinen ve açık ku-

30. Bkz. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *a.g.y.*

31. Leibniz, *Monadologie*, § 28; Türkçesi: *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Pinhan, 2011.

rallara uyma isteğinin zorunlu sonucu olduğunu koyutlayanlar için bazı sorunlara yol açmalıdır). Buna karşılık, piyanistlerin doğaçlamalarını ya da jimnastikçilerin serbest denilen figürlerini asla, tabiri caizse, belli bir aklı başındalık, belli bir düşünce, hatta *pratik düşünüm* (gerçekleştirilen eylemi veya jesti yerinde değerlendirmek ve bedenin yanlış bir pozisyonunu düzeltmek, kusurlu bir hareketi baştan almak için zorunlu olan durum ve eylem dahilinde düşünüm) biçimi olmaksızın gerçekleştirmez (aynısı öğrenme davranışları için haydi haydi geçerlidir).

Üstelik, kişinin kendini pratik sezginin otomatizmlerine bırakma derecesi elbette duruma ve etkinlik alanına göre ama aynı zamanda toplumsal uzamda işgal edilen konuma göre de değişir: Toplumsal dünyada "yerini bulmuş" olanlar, sonradan görmeler veya sınıf düşmüş olanlar gibi rahatsız konumlarda bulunanlara kıyasla, kendilerini eğilimlerine daha fazla ya da daha adamakıllı bırakabilir ya da teslim edebilirler. Fakat bu tür rahatsız konumdakilerin başkalarına çok doğalmış gibi gelen şeyi bilinç düzeyine taşıma şansları daha fazladır, zira bunlar kendilerini izlemeye ve pek uyum sağlamamış ya da hatalı davranışlar üreten bir *habitus*'un "ilk hareketleri"ni düzeltmeye mecburdurlar.

5

Simgesel Şiddet ve Siyasi Mücadeleler

AİLE İÇİNDE birincil *habitus* ediniminin, zoraki dayatılan bir "karakter" damgasının basılmasına benzer basit bir mekanik telkin süreciyle hiçbir ilgisi yoktur.[1] Belli bir alanın gerektirdiği özel eğilimlerin edinimi için de aynısı geçerlidir. Bu edinim, alanın istediklerinden az çok farklı olan birincil eğilimler ile alanın yapısında kayıtlı bulunan kısıtlar arasındaki ilişkide gerçekleşir: Özgül toplumsallaşma işi kökensel libidonun, yani ev içi alanda şu veya bu özel libido biçiminde oluşan toplumsallaşmış duyguların dönüşümünü teşvik eder ve bunu bilhassa bu libidonun alana ait faillere veya kurumlara (sözgelimi, dinsel alan için, farklı tarihsel figürler kılığında, İsa ya da Bakire Meryem gibi büyük simgesel figürler) aktarılmasıyla yapar.

Libido ve *illusio*

Toplumsal olarak konumlanmış bir aile grubuna yeni girenler, gruba önceden oluşturulmuş, dolayısıyla alanın açık veya örtük gereklilikleriyle, alandaki baskılarla veya taleplerle (bilhassa "meslek" olarak deneyimlenen öz seçilim ya da mesleki kalıtım sebebiyle) önceden az çok uyumlandırılmış, kabul ve onay işaretlerine –bunları

1. Kuşkusuz *habitus* mefhumu mekanikçi bir öğrenme tasavvuruyla düşünüldüğü içindir ki "karakter" denilen şeyin, toplumsal olarak oluşmuş, ömür boyu sonsuza dek donmuş, değişmez bir kader anlayışının toplumsal bir varyantı olarak anlaşılmıştır.

bahşeden düzenin de aynı şekilde tanınmasını gerektiren– az çok "duyarlı" eğilimler getirirler. Bu eğilimler, ancak toplumsal olarak teşvik edilen, desteklenen, kanalize, hatta organize edilen duyumsanamaz alışverişler, yarı bilinçli tavizler ve psikolojik işlemler (yansıtma, özdeşleşme, aktarım, yüceltme, vs.) yoluyladır ki, toplumsal bir güzergâhın kurucu nitelikteki sonsuz küçük veya ani sapmalarına eşlik eden ve "layık olmak" ya da aksine "hedef küçültmek" için zorunlu olan sonsuz küçük uyum çabalarının sonucunda, yavaş yavaş özgül eğilimlere dönüşürler. Bu dönüşüm sürecinde, mantıkları ve etkileri itibariyle arkaik toplumlarınkilere son derece benzer olan geçiş törenleri, bilhassa hazırlık ve seçme sınavları gibi eğitim kurumuna özgü olanlar, oyuna ilk yatırımı teşvik etmekle belirleyici bir rol oynarlar.

Faillerin dürtü ve arzularını, bazen de nevrozlarını ifade etmek ve gidermek için alanın sunduğu olanaklardan faydalandıkları söylenebileceği gibi, alanların faillerin dürtülerini kullanarak onları yapılarına ve içkin amaçlarına boyun eğmeleri için kendilerini teslim etmeye ya da yüceltmeye zorladıkları da söylenebilir. Esasında, her durumda, kuşkusuz alanlara ve faillere bağlı olarak değişen oranlarda, her iki etki de gözlemlenir ve bu açıdan bakınca, özel bir *habitus*'un (örneğin sanatçı, yazar veya biliminsanı *habitus*'unun) her tekil biçimi (Freud'un anladığı anlamda) bir "uzlaşı oluşturma" olarak betimlenebilir.

Madenci, köylü, rahip, müzisyen, öğretmen ya da patron olmayı getiren dönüşüm süreci uzun, sürekli ve duyumsanamaz bir süreçtir ve geçiş törenleriyle tasdik edildiğinde dahi (örneğin, akademi soyluları durumunda, hazırlık niteliğindeki uzun ayrım süreci ve büyülü bir seçme sınavı tecrübesi), istisnalar haricinde, ani ve radikal dönüşümleri dışlar: (bazen "hanedan" –müzisyen, patron, araştırmacı, vs. hanedanları– denilen şeyde özellikle açıkça görüldüğü gibi, babanın veya annenin, hatta bazen bütün bir nesebin –toplumsal olarak gelişmiş– arzusunu işin içine soktuğu oranda) çocukluktan, hatta bazen doğmadan önce başlar; genellik kriz veya çatışma olmaksızın devam eder –fakat bu, *sınav* sıfatıyla, *illusio*'nun gelişim koşullarının parçası olan her tür manevi veya fiziksel çilenin çekilmediği anlamına gelmez– ve her halükârda, failin mi kurumun mu seçimde

bulunduğunu, –*uysal* davranışı her yönden onu seçtiğini gösterdiği için– okulu seçenin iyi öğrenci mi olduğunu yoksa okulun mu iyi öğrenciyi seçtiğini belirlemek asla mümkün değildir.

Illusio'nun ilk biçimi, karmaşık bir cinselin toplumsallaşması ve toplumsalın cinselleşmesi sürecinin mahalli olan ev içi mekâna yatırımdır. Sosyoloji ve psikanaliz, güçlerini birleştirmeli ve bir toplumsal ilişkiler alanında yatırımın ortaya çıkışını analiz etmelidir; nitekim bu alan bu şekilde çocuğun gitgide daha çok dahil olduğu bir ilgi ve meşguliyet nesnesi olarak kurulmuştur ve toplumsal oyuna yatırımın paradigmasını ve ilkesini teşkil eder. Freud'un betimlediği, çocuğun kendi kendini (veya kendi bedenini) arzu nesnesi olarak aldığı libidonun narsisist bir organizasyonundan, çocuğun başka bir kişiye yöneldiği ve böylece kökensel toplumsal mikrokozmos ile burada oynanan dramın kahramanları biçimini alan "nesne ilişkileri" dünyasına girdiği başka bir aşamaya geçiş nasıl gerçekleşir?

Temel biçimiyle pedagojinin, başka bir yatırım nesnesi uğruna "öz sevgi"nin feda edilmesini sağlamak ve böylece her öğrenimin ön koşullarından biri olan toplumsal oyuna yatırım yapma eğilimini telkin etmek için, sonraki yatırımların kaynağında olacak itici güçlerden birine güvendiği varsayılabilir: *tanınma/takdir edilme arzusu.* Ailevi alana, mesafesiz ve eksiksiz, mutlu bir adanmışlık, uç bir tamamlanmışlık biçimi veya aksine mutlak bir yabancılaşma biçimi olarak betimlenebilir: Başkalarında kendini –tabiri caizse– kaybetmiş, başkalarına kapılmış olan çocuk, ancak kendisi için "nesne" (bizzat çocuğu "nesne" olarak görme özelliğine sahip nesneler) diye bir şey olan bir "özne" olarak kendini keşfetmek koşuluyla başkalarını keşfedebilir. Esasında, başkaları tarafından nasıl görüleceğini ve tanımlanacağını önceden anlamak ve değerlendirmek için sürekli başkalarının bakış açısını benimsemeye itilir: Onun için olmak, algılanmak demektir ve varlığının hakikati başkalarının algısıyla tanımlanmaya mahkûmdur.

İşte bu, simgesel sermayenin –övgü, onur, itimat, itibar, şöhret– antropolojik kökeni, aynı anda başkası tarafından onaylanma arzusu da olan "öz sevgi"yi egoistçe tatmin etme arayışının ilkesi olabilir: "İnsanın en büyük alçaklığı, övgü arayışıdır ama üstünlüğünün alameti de budur, zira dünyada hangi mülke sahip olursa olsun, ne kadar

sıhhat ve refah içinde olursa olsun, insanların saygısına mazhar değilse, tatmin olmaz."[2] Simgesel sermaye, tahakküm kurmasını sağladığı kişilere bağımlılık anlamına gelen tahakküm biçimlerini mümkün kılar: Ancak saygı, kabul, inanç, itibar ve başkalarının güveni dahilinde ve bunlar suretiyle var olur ve ancak varlığına inandırmayı başardığı sürece baki olabilir.

Bilhassa simgesel sermayenin özel bir biçimine duyarlılık geliştirmeyi hedeflediğinde, ilksel pedagojik eylemin esas nedeni bu kökensel simgesel bağımlılık ilişkisinde yatar: "Övgü. – Hayranlık çocukluktan itibaren her şeyi bozar: Ah, ne güzel konuştu! Ah, ne de iyi yaptı! Ne kadar da uslu! vs. Bu şekilde gıpta ve övgüyle teşvik edilmeyen Port-Royal çocukları kayıtsızlığa düşer."[3] Dürtülerin toplumsallaştırılması, çocuğun bazen açıkça talep ettiği ("Baba bana bak!") onay, ilgi veya hayranlık gösterileri ("Ne kadar da uslu!") karşılığında çeşitli şeylerden feragat ettiği ve fedakârlıklarda bulunduğu sürekli bir alışverişe dayanır. Bu alışveriş, her iki tarafın da, elbette özellikle çocuğun ama anne babasının da, bütün şahsını ilgilendirdiği ölçüde, had safhada duygusallıkla yüklüdür. Çocuk, toplumsalı duygular biçiminde ama toplumsal renklere ve niteliklere sahip duygular biçiminde bünyesine dahil eder; babacan buyruklar, kurallar veya cezalar da, Francine Pariente'ın[4] analiz ettiği bir vakada olduğu gibi, tam da başarısı yüzünden erişilmez ve taklit edilemez şahsiyet statüsü yüklenen Ecole Polytechnique'li bir babadan geldiğinde, kuşkusuz (Popper'ın deyişiyle[5]) bir "Oidipus etkisi" üretmeye gayet yatkındır. Fakat çocuğa ilişkin olumlu veya olumsuz hükümler, çocuğun varlığının sözceledikleri şeyi olduran edimsel sözceleri ya da daha incelikli ve sinsi bir biçimde, ahlaki bir düzen olarak ev içi düzenin mantığıyla dayatılan *sessiz sansürler*'in, yani aile *fatum*'unun (yazgı) toplumsal etkileri, arzuyla yüklü olmasalar ve bastırılarak suçluluk, fobi ya da tek kelimeyle tutku olarak kaydedildikleri bedenin en derinlerine gömülmüş olmasalardı, bu denli güçlü, bu denli dramatik olmazlardı.[6]

2. Pascal, *Pensées*, Br. 404. 3. Pascal, *Pensées*, Br. 151.
4. Francine Pariente, sözlü iletişim.
5. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956, s. 10; Türkçesi: *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan, 1998.

(Cinsiyetler arası işbölümünün güncel halinde, onur, övgü veya şan şöhret gibi simgesel bahisler hâlâ öncelikli olarak erkek çocuklarına sunulduğundan, bu bahislere duyarlılığı artırmayı amaçlayan eğitim faaliyetlerinin öncelikli hedefi de erkeklerdir. Mahallini aile evreninin oluşturduğu kökensel *illusio*'ya girme eğilimini edinmeye özellikle teşvik edilen erkekler, bu sebeple toplumsal olarak kendilerine ayrılmış olan ve ödül olarak olası farklı tahakküm biçimlerinden biri veya diğerinin sunulduğu toplumsal oyunların cazibesine kapılmaya da daha yatkın olacaklardır.)

Bedensel Kısıt

Eğilimlerin öğrenim ve ediniminin analizi, bizi siyasi düzenin tam anlamıyla tarihsel ilkesine götürür. Yasanın kökeninde keyfilikten ve gasptan başka bir şey olmadığının, hukuku akla ve hakka dayandırmanın imkânsız olduğunun ve siyasi düzende Descartesçı bir ilk temele kuşkusuz en çok benzeyen şey olan Anayasa'nın da yasanın kuruluşunun temeli olan yasadışı şiddet eylemini gizlemeye yönelik kurucu bir kurmacadan ibaret olduğunun keşfinden, Pascal tipik olarak Makyavelci bir sonuç çıkarır: Halka toplumsal düzenin özgürleştirici hakikatini (*veritatem qua liberetur*), bu hakikat düzeni ancak tehdit ve altüst edebileceğinden, anlatmak mümkün olmadığı için, halkı "kandırmak" ve yasayı "sahici ve ebedi gibi göstermek" suretiyle "gasp hakikati"ni, yani yasanın kök saldığı ilksel şiddeti ondan gizlemek gerekir.

Esasında, yasaya itaati ve simgesel düzenin muhafazasını kasten organize edilmiş bir propaganda eylemine ya da tahakküm edenlerin hizmetine sunulmuş (kuşkusuz önemli olan) "ideolojik devlet aygıtları"nın etkinliğine atfedenlerin zannettiğinin aksine, böyle bir mistifikasyona ihtiyaç yoktur. Zaten "bütün otorite gelenekte yatar" gözleminde bulunan Pascal'ın kendisi de toplumsal düzenin bedenlerin düzeninden başka bir şey olmadığını hatırlatmaktan vazgeçmez: Yasanın ve geleneğin bizzat varlık ve devamlılığıyla ürettiği

6. Fritz Zorn'un kitabı belirli bir burjuva eğitiminin sosyo-analizine örnek bir belge olarak okunabilir: *Mars: je suis jeune, riche et cultivé et je suis malheureux, nevrosé, seul* (Paris, Gallimard, 1979).

geleneğe ve yasaya alışmak, esasen ve kasti bir müdahale gerektirmeksizin, yasanın –kökünde yatan keyfiliğin tanınmamasına dayanan– kabulünü dayatmaya yeter. Devletin kullanabildiği otoritesi, kuşkusuz, bilhassa hukuk kurumu aracılığıyla hayata geçirdiği "yüce aygıt" tarafından takviye edilir ama elde ettiği itaat, önemli bir ölçüde, kurduğu düzenin kendisiyle (ve bilhassa okul eğitimiyle) telkin ettiği uysal eğilimlerin sonucudur. Öyle ki siyaset felsefesinin en temel problemlerinin hakikaten ortaya konmaları ve çözülmeleri ancak eğitim ve öğrenim sosyolojisinin sıradan gözlemlerine dönmek suretiyle mümkündür.

Fiziksel analize tabi, mekanik bir işleyişe sahip bir makine ya da otomat üzerinde gerçekleştirilen eylem olarak anlaşılan komuttan farklı olan emir ancak onu yerine getiren kişi aracılığıyla etkinleşir; ama emri yerine getirenin tarafında, illaki itaatsizlik olasılığını içerecek bilinçli ve kasti bir tercih varsayıldığı anlamına gelmeyebilir bu. Emir, çoğu zaman, Pascal'ın "otomat" dediği şeye, yani onu pratik olarak tanımaya hazır eğilimlere dayanabilir – bu da ona "otomatik" görünümünü verirken, mekanikçi bir bakış açısıyla yorumlanmasına yol açabilir. Edimsel bir söylemin ve bilhassa bir emrin simgesel gücü, doğrudan doğruya bedenler üzerinde ve adeta büyülü bir dokunuşla, herhangi fiziksel bir baskıdan bağımsız olarak uygulanan bir güç biçimidir. Fakat büyü, ancak yay gibi "tetiklediği" önceden oluşturulmuş eğilimlere dayanırsa işe yarar. O halde enerjinin (ya da sermayenin) korunumu yasasına ancak görünürde bir istisna teşkil eder: Olanaklılık koşullarını ve (kelimenin geniş anlamıyla) ekonomik karşılığını, bedenleri kalıcı bir dönüşüme tabi tutmak ve simgesel eylemin uyandırarak etkinleştirdiği kalıcı eğilimleri üretmek için şart olan muazzam hazırlık çalışmasında bulur. (Bu dönüştürücü eylem, simgesel olarak yapılandırılmış fiziksel bir dünyayı tanımak ve ona alışmakla, egemenlik yapılarını içeren erken ve uzun süreli etkileşim deneyimleriyle, büyük ölçüde görünmez ve sinsi bir biçimde uygulandığı için, bir o kadar güçlüdür.)

Bir toplumsal yapının genellikle doğuştanmış gibi görünen yarı doğal bir eğilim biçiminde bünyeye dahil edilmesinin ürünü olan *habitus*, bilhassa edimsel eylemlerle uygulanan simgesel şiddetin gizemli etkinliğinin kaynağı olan *vis insita*'dır, potansiyel enerji, uy-

kudaki güçtür. Aynı zamanda, çoğu zaman uyutucu bir özellik rolü oynatılan ve yarı büyülü etkileri failleri ona hazır hale getiren eğilimlerin üretim koşullarıyla ilişkilendirildiğinde bütün gizemini kaybeden özel bir simgesel etkinlik biçimi olan, "etki"nin (kişinin etkisi –başkaları üzerinde "kötü bir etkisi olan" bir kimsenin– bir düşüncenin, yazarın, vs. etkisi) de kaynağında bulunur.

Genel olarak, dışsal zorunlulukların etkililiği içsel bir zorunluluğun etkililiğine dayanır. Dolayısıyla, tetik görevi gören büyülü simgesel gücün ancak tetiklemeye hizmet ettiği tahakküm edenler ve edilenler arasındaki büyülü sınıra dair pratik bilgi ve tanıma edimlerinin hakiki ilkesi, bir tahakküm ilişkisinin bedenlere kaydolmasının sonucu olan eğilimlerdir. Tahakküm edilenlerin, dayatılan sınırları sessizce önceden kabullenmek suretiyle, genellikle farkında olmaksızın, bazen de zorla, kendi üzerlerinde kurulan tahakküme katkıda bulundukları pratik tanıma edimi, çoğunlukla arkaik ilişkilere, çocukluk ve aile ilişkilerine *gerileme* izlenimiyle ilişkili olan *bedensel duygu* biçimini alır (utanç, çekingenlik, kaygı, suçluluk). Egemen yargıya zorla ve istemeyerek de olsa boyun eğmenin, bazen iç çatışmada ve "ben'in yarılmışlığı"nda bilincin ve istencin talimatlarından kaçan bir bedenin toplumsal yapılara içsel sansürlerin şiddetiyle arasındaki gizli suç ortaklığını deneyimlemenin nice yoluyla; kızarma, kekeleme, sakarlık, titreme gibi görünür tezahürlerle kendini ele verir.

Bütün bunlar siyah bir çocuğun beyazlar ile siyahlar arasındaki farkı ve siyahlara dayatılan sınırları öğrendiği ve anladığı dolayımlamaları anlatan şu James Baldwin alıntısında gayet açıkça görülebilir: "Siyah çocuk bu farkı algılamadan çok önce ve onu anlamadan daha da uzun zaman önce, ona tepki vermeye, onun tarafından kontrol edilmeye başlamıştır bile. Anne ve babasının, çocuklarını koruyamadıkları bir kadere onu hazırlamaya yönelik her çabası çocuğun gizlice, dehşet içinde, gizemli ve acımasız cezasını beklediğini bilmeden beklemesine yol açar. Uslu durmalı ama bunu yalnızca anne babasını memnun etmek ve onlar tarafından cezalandırılmamak için yapmamalıdır; onların otoritesinin ardında isimsiz ve gayri şahsi, memnun etmesi sonsuz kat daha zor ve sonsuz kat daha zalim olan bir başka otorite yatar. Bu otorite, çocuğu yüreklendirirken, ceza-

landırırken ya da severken, anne babasının ses tonuyla, herhangi bir sınırı aştığında anne ya da babasının sesinde duyduğu apansız ve önlenemez korku tınısıyla çocuğun bilincine süzülür. Bu sınırın ne olduğunu bilmez, kimse ona açıklamaz, ki bu zaten yeterince korkutucudur ama anne babasının seslerinde duyduğu o korku daha da korkunçtur."[7]

Simgesel şiddet, tahakküm edilenin edene (dolayısıyla tahakküme) vermemezlik edemediği onayıyla kurulan baskıdır ve tahakküm edilen edeni ya da kendisini, daha doğrusu onunla ilişkisini düşünmek için, onunla paylaştığı –ve tahakküm ilişkisinin yapısının bünyeye dahil edilmiş biçiminden ibaret olduğundan, bu ilişkiyi doğal gibi gösteren– bilgi araçlarından başkasına sahip olmadığında, diğer bir deyişle kendisini ya da tahakküm edenleri algılamak ve değerlendirmek için hayata geçirdiği şemalar (yüksek/alçak, erkek/dişi, siyah/beyaz, vs.) –kendi toplumsal varlığının da ürünü olduğu– bu doğallaştırılmış sınıflandırmaların bünyeye dahil edilmesinin sonucu olduğunda gerçekleşir.

O halde bu özel tahakküm biçimini düşünebilmek için *kuvvetlerle* kurulan baskı ile *nedenlere* verilen onay arasındaki, mekanik baskı ile gönüllü, özgür ve kasti itaat arasındaki ikilemi aşmak gerekir. Simgesel (cinsel, etnik, kültürel, dilsel, vs.) tahakkümün etkisi bilen bilinçlerin saf mantığında değil, bilinçli kararların ve istemli kontrollerin berisinde, son derece anlaşılmaz bir pratik bilgi ve tanıma ilişkisi kuran algı, takdir ve eylem şemalarının kayıtlı bulunduğu *habitus*'un eğilimlerinin karmaşıklığında kendini gösterir. Dolayısıyla, simgesel şiddetin en âlâ biçimi olan erkek tahakkümünün ve çelişkiye düşmeksizin *hem kendiliğinden hem de zorla veya hileyle elde edilmiş* olduğunu söyleyebileceğimiz kadın teslimiyetinin paradoksal mantığı, ancak toplumsal düzenin kadınlar üzerindeki *kalıcı etkileri*, yani onlara dayattığı bu düzene kendiliğinden uyum gösteren eğilimler göz önüne alındığı takdirde anlaşılabilir.

Simgesel güç ancak ona maruz kalanların da işbirliğiyle uygulanır, zira onun olduğu haliyle *inşasına* katkıda bulunurlar. Fakat bu

7. J. Baldwin, *The Fire Next Time*, New York, Vintage International, 1993, s. 26.

tespiti (etnometodolojik veya başka türlü idealist inşacılığın yaptığı gibi) burada bırakmak çok tehlikelidir: Bu teslimiyetin "gönüllü kölelik"le hiçbir ilgisi olmadığı gibi, suça ortaklık da bilinçli ve kasti bir edimle tesis edilmez; bu ortaklığın kendisi, (saygı gösterilecek, hayranlık duyulacak, sevilecek, vs.) algı şemaları ve eğilimler biçiminde, diğer bir deyişle, iktidarın kamusal temsilleri gibi belirli simgesel dışavurumlara *duyarlı* kılan inançlar şeklinde, tahakküm edilenlerin bedenine kalıcı olarak işlenmiş bir iktidarın etkisidir. Pascal'ın dediği gibi, "itibar" ve "övgü" bahşeden, "kişilere, yapıtlara, yasalara ve büyüklere saygı ve hürmet" getiren de bu eğilimler, yani yine Pascal'ın "imgelem" kavramı altında topladığı hemen her şeydir. Yargıçların "kırmızı cübbeler"ine, "kürkler"ine, "saraylar"ına, hekimlerin "zambaklar"ına, "cübbeler"ine ve "katırlar"ına, üniversite hocalarının "kepleri"ne ve "bol cübbeleri"ne üzerimizdeki otoritelerini veren de yine bunlardır[8] ama bunları üretmek için, bizi bunlar aracılığıyla yönetmeye devam eden sayısız iktidarın süregelen eylemi gerekmiştir. Pascal, bizi bunları etkisizleştirmeye davet etmek için, "yüce aygıt"ın ürettiği "imgelem" etkilerinin ve bütün bu iktidarların uygulanmasına zorunlu olarak eşlik eden bu "çok sahici gösteri"nin (verdiği örnekler Okul veya Devlet soylularının elinde bulunan "sorumluluklar ya da makamlar"dır) açıkça geleneğe, yani eğitime ve beden eğitimine gönderme yaptığını söyler.

Bugünlerde bazen bilmeden kullanılan ve kelime benzerliğine rağmen Pascal'ın "imgelem" (veya "kanaat") dediği ve simgesel şiddetin bedenlerdeki dayanağı ve etkisi olan şeyle hiçbir ilgisi olmayan "imgesel"in dilinden çok uzağız: Bedenin her halükârda taklit ederek yeniden üretebildiği bu teslimiyet, zihinsel bir bağıntıyı hedefleyen bir bilinç edimi, salt "hakiki fikirlerin içsel gücü"yle yenilebilecek basit bir zihinsel temsil ("oluşturduğumuz" fikirler), hatta normalde "ideoloji" denilen şey bile değil, beden eğitiminden doğan alışkanlığın mümkün kıldığı sessiz ve pratik bir inançtır. Skolastik yanılsamanın bir diğer sonucu da tahakküme direnişi yine bilincin diliyle tasvir etmek (bütün Marksist geleneğin yanı sıra düşünce alışkanlıklarına boyun eğerek siyasi özgürleşmenin "bilinçlenme"

8. Pascal, *Pensées*, Br. 82.

den geleceğini uman feminist kuramcıların da yaptığı budur) ve pratiklere ilişkin bir eğilim kuramının yokluğunda, toplumsal yapıların bedenlere kaydedilmesinin yol açtığı olağanüstü ataleti görmezden gelmektir. İşlerin nasıl yürüdüğünü ifşa etmek faydalı olmakla beraber, yalnız atletlerin antrenman süreci gibi yinelenen egzersizlerle gerçekleştirilen hakiki bir karşı-eğitim süreci *habitus*'ları kalıcı bir biçimde değiştirebilir.

Simgesel İktidar

Tahakkümün, silahların veya paranın çıplak gücüne dayandığında dahi, daima simgesel bir boyutu vardır ve boyun eğme, itaat edimleri de toplumsal yapılar başta olmak üzere dünyaya ilişkin her şeye uygulanabilecek bilişsel yapıları hayata geçiren bilgi ve tanıma edimleridir. Bu *yapılandırıcı yapılar*, Saussure ve Mauss'un anladığı anlamda keyfi olan tarihsel olarak oluşturulmuş biçimlerdir ve toplumsal olarak nasıl doğduklarının izini sürmek mümkündür. "İlkel sınıflandırma biçimleri"nin grupların yapılarına karşılık geldiğini söyleyen Durkheimcı hipotezi genelleyerek, bunların ilkesini toplumsal yapıların "otomatik" olarak bünyeye dahil edilmesinde aramak mümkündür. Bu bünyeye dahil edilme, farklılaşmış toplumlarda, evrensel bir biçimde ve etki alanının tamamında, ortak bir görme ve ayırma ilkesi, özdeş veya benzer bilişsel ve değerlendirmeci yapılar telkin edebilen devlet eylemiyle pekiştirilir: Bu suretle "mantıksal bir konformizm"in ve "ahlaki bir konformizm"in (bunlar Durkheim'ın ifadeleridir), "sağduyunun dünyası" olarak dünyaya ilişkin deneyimin temelinde yatan, dünyanın anlamına ilişkin düşünüm öncesi ve dolaysız bir konsensüsün temelidir. Dolayısıyla, toplumsal dünyaya ilişkin bilgi kuramı siyaset kuramının temel bir boyutudur ve "toplumsalın kökensel deneyimi"nin evrensel özünü kavrama iddiasının sebep olduğu siyasi boyutun "askıya alınması" nı "askıya almak" koşuluyla, "doğal tutum"un, yani toplumsal dünyanın besbelli, doğal ve aşikâr şeklindeki birincil kavranışının fenomenolojik analizlerine başvurmak ve böylece yerleşik düzenin – söz konusu toplumsal oluşuma ve bunun bulunduğu (organik veya eleştirel) aşamaya göre kuşkusuz farklı derecelerde ve bu düzenin

temelleri ve devamının ilkeleri uyarınca farklı siyasi etkilerle– kazanmayı başardığı olağanüstü *onay*'ı hatırlatmak mümkündür. Popülist "halk" görüşünü yıkımın veya en azından "direniş"in mahalli olarak tanımlayan belirleyici iradecilik ve iyimserlik, "kitleler"i kör ve acımasız bir yıkım gücü olarak gören muhafazakâr görüşün bazen apokaliptik karamsarlığıyla birleşip gerçekçi tespitleri ıskartaya çıkardığı ölçüde zorunlu bir hatırlatmadır bu.

Hiçbir siyasi sonuç çıkarsanamayacak denli kusursuz bir biçimde siyaseten "etkisizleştirilmiş" olan fenomenolojik analizin şöyle bir artısı var: En *para-doksal* (kanaate aykırı) görünürde en *eleştirel*, Schütz'ün deyişiyle "doğal tutumun *epokhe*'si"ni gerçekleştirmeye –yani, dünyanın "besbelli" dünya olarak deneyiminin ima ettiği, toplumsal dünyanın başka türlü olma olasılığına ilişkin kuşkunun askıya alınmasını askıya almaya– en kararlı siyasi deneyimin yerleşik düzene bahşettiği her şeyi görünür kılar. Eğilimlerin nesnel yapıların bünyeye dahil edilmesinin sonucu olması ve beklentilerin olasılıklara göre biçimlenmeye meyletmesi sebebiyle, kurulu düzen, en dezavantajlı konumdakilere dahi, daima besbelli, zorunlu ve aşikâr görünür; her halükârda, o kadar acımasız koşullarda yetişmediklerinden onları katlanılmaz ve başkaldırtıcı bulanların bakış açısından sanıldığından daha zorunlu, daha aşikâr görünmeye meyillidir. Bu şekilde okunan fenomenolojik analizin artısı (bambaşka bir düzlemde, Spinoza'nın *obsequium* –"devletin bizi kendi âdetine göre biçimlendirdiği ve kendisini muhafaza etmesini mümkün kılan koşullanma"nın ürünü olan "değişmez irade"– analizi gibi), bilhassa insanların konformizmlerden ve inançlardan bağımsız olduklarını düşündükleri evrenlerde en çok görmezden gelinen ya da bastırılan şeyi, yani bütün toplumsal failleri ürünü oldukları toplumsal dünyayla öyle ya da böyle birleştiren çoğunlukla aşılmaz bir *boyun eğme* ilişkisini bize hatırlatmasıdır. Bu hakikati –insanları doksik uykularından uyandırmak için "çubuğu öbür tarafa bükerek" de olsa– kuvvetle hatırlatmak gerekiyorsa eğer, bunun sebebi elbette bireysel veya kolektif, sıradan veya sıradışı *direniş* stratejilerinin varlığını inkâr etmek olmadığı gibi, toplumsal dünyayla ilişkilerin, daha doğrusu, *doksa* alanının kapsamındaki varyasyonların –dile getirilen, oluşturulan ve açıklanan ortodoks veya heterodoks kanaatlerin alanına na-

zaran– toplumlara (bilhassa toplumun türdeşlik derecelerine ve organik veya eleştirel durumlarına) ve bu toplumlarda işgal edilen konumlara göre değişen diferansiyel bir sosyolojik analizinin zorunluluğunu dışlamak da değildir.

Fakat, en farklılaşmış ve değişime en açık toplumlarda dahi, *doksa*'nın varsayımları –sözgelimi, nezaket formüllerinin tercihini belirleyenler– Schütz'ün dile getirdiği tarzda biçimsel ve evrensel bir "tezler" kümesine indirgenemez: "Doğal tutumda, başkalarının varlığını, benim onlara etki ettiğim gibi onların da bana etki ettiklerini, aramızda –en azından bir dereceye kadar– iletişim ve karşılıklı anlayış olabileceğini ve tüm bunların benim eserim olmayan bir toplumsal örgütlenmenin ve toplumsal kurumların çerçevesinde, bir göstergeler ve simgeler sistemi sayesinde olduğunu varsayarım."[9] Toplumsal düzenin "eylemsiz şiddeti"yle tanıma edimine sessizce dayatılan şeyin, meşru kültüre ve dile boyun eğmenin sayısız dışavurumunun (rahatsızlık hissi, suçluluk veya sessiz utanç) da gösterdiği üzere, bu birkaç genel ve tarihdışı antropolojik tespitin ziyadesiyle ötesine geçtiği kolaylıkla gösterilebilir. İlksel siyasi inanç, tahakküm edenlerin özel bakış açısıdır ve kendini evrensel bakış açısı olarak sunup dayatır. Devlete dolaylı ya da dolaysız olarak hükmeden ve devlet aracılığıyla, rakip görüşlere açtıkları savaşların sonunda, kendi bakış açılarını evrensel bakış açısı olarak tesis edenlerin bakış açısıdır. Bugün kendini aşikâr, kazanılmış, sonsuza dek yerleşmiş, tartışılmaz gibi sunan şey, ezelden beri böyle olmamıştır ve ancak yavaş yavaş kendini dayatarak bu hale gelmiştir. Tarihi yok etmeye meyleden tarihsel evrimdir bu ve bunu bilhassa ıskartaya çıkarılmış yan olasılıkları geçmişe, yani bilinçdışına havale etmek suretiyle ve böylece fenomenologların bahsettiği "doğal tutum"un, yani besbelli dünya şeklindeki birincil dünya deneyiminin, onu mümkün kılan algı şemaları gibi, *toplumsal olarak kurulmuş* bir ilişki olduğunu unutturmak suretiyle yapar.

Bu ilk deneyimi açığa çıkaran fenomenologlar ile onu tasvir etmeyi amaç edinmiş etnometodologlar onu açıklamayacak araçlar-

9. A. Schütz, *Collected Papers*, I, *The Problem of Social Reality*, Lahey, Martinus Nijhoff, tarihsiz, s. 145.

dan kendilerini mahrum bırakırlar: Mekanikçi görüşe karşı, toplumsal faillerin toplumsal gerçekliği kurduklarını hatırlatmakta haklı olmakla beraber, faillerin bu bireysel ve kolektif inşa çabasında ortaya koydukları bu gerçekliğin inşa ilkelerinin toplumsal inşasını sorgulamayı ve bu inşaya devletin katkısını düşünmeyi ihmal ederler. Daha az farklılaşmış toplumlarda, toplumsal yaşamın bütün mekânsal ve zamansal organizasyonu aracılığıyla ve aynı zamanda söz konusu töreni (örneğin sünnet) yaşamış olanlar ile yaşamamış olanlar (kadınlar) arasında geri dönülmez farklar tesis eden *geçiş törenleri* aracılığıyladır ki, ortak görme ve ayırma ilkeleri (erkek/dişi karşıtlığı bunun paradigmasını oluşturur), kategorilerden ziyade pratik şemalar biçiminde, bedenlere işlenir. Bizim toplumlarımızda, devlet, toplumsal gerçekliği inşa araçlarının üretimine ve yeniden üretimine belirleyici bir katkıda bulunur. Örgütsel bir yapı ve pratikleri düzenleyici bir merci olarak, faillerin tümünü birden aynı şekilde tabi kıldığı bütün kısıtlar ve disiplinler aracılığıyla, kalıcı eğilimler oluşturmaya yönelik sürekli bir eylemde bulunur. Bilhassa, bu suretle şeyleştirilen ve doğallaştırılan bilişsel "kategoriler"in uygulanmasının bir sonucu olan toplumsal kategorilere ayrımı –etkin/etkin-değil gibi– dayatmak suretiyle, bütün temel sınıflandırma ilkelerini –cinsiyet, yaş, "yeterlilik", vs.– hem gerçekte hem de kafalarda dayatır; sözgelimi aile kurumunun temelinde yatan geçiş törenlerinin ve seçtikleri ile eledikleri arasında etki alanı dahilinde evrensel olarak kabul edilen kalıcı simgesel farklar kuran eğitim sistemi aracılığıyla işleyen bütün geçiş törenlerinin kaynağında devlet bulunur.

Böylece devletin inşasına, uzun soluklu bir bünyeye dahil etme sürecinin sonunda bütün "özneler"ine içkinleşen bir nevi ortak bir tarihsel aşkınsının inşası eşlik eder. Devlet, pratiklere dayattığı iskelet üzerinden, ortak simgesel düşünce biçimleri, toplumsal algı, anlama veya bellek çerçeveleri, devlete dayalı sınıflandırma biçimleri ve hatta pratik algı, takdir ve eylem şemaları tesis ve telkin eder. (Burada ve metnin başka yerlerinde yaptığım gibi, birbirine denk ifadeleri kasten çoğaltmaktaki amacım, suni olarak ayrılmış kuramsal evrenler –örneğin Cassirer'in önerdiği Yeni Kantçı simgesel biçimler felsefesi ve Durkheimcı ilkel sınıflandırma biçimleri sosyolojisi– arasındaki sahte sınırların yıkılmasına katkıda bulunmak ve

böylece anlaşılma şansımı artırırken her birinden bir şeyler öğrenmeye devam etmek.)

Devlet, böylelikle, *habitus*'ların doğrudan doğruya düzenlenmesinin koşullarını yaratır ve bu düzenlemenin kendisi de sağduyuyu kuran bu ortak aşikârlıklar üzerindeki konsensüsün temelidir. Toplumsal takvimin ve bilhassa okul tatillerinin çağdaş toplumların büyük "mevsimsel göç" zamanlarını belirleyen belli başlı ritimleri, hem ortak nesnel göndergeler hem de uyumlanmış öznel ayırma ilkeleri temin ederken, yaşanmış zamanların indirgenemezliğinin ötesinde, toplumsal yaşamı mümkün kılacak kadar uyumlu "içsel zaman deneyimleri" sağlar. Akademik dünyanın uzmanlar arasında uyum sağlayan disiplin *habitus*'ları şeklinde disiplinlere ayrılması buna bir diğer örnektir; bu uyum uzmanlar arasındaki uyuşmazlıklardan ve bunların ifade edilme biçimlerinden dahi sorumludur; pratiklerde ve temsillerde türlü türlü sınırlılıklara ve sakatlıklara, başka disiplinlerin temsilcileriyle olan ilişkilerde de türlü çarpıklıklara yol açar.

Fakat, devlet düzeninin temin ettiği dolaysız itaati hakikaten anlamak için, Kantçı geleneğin entelektüalizminden kopmak ve bilişsel yapıların bilincin biçimleri değil, bedenin eğilimleri, pratik şemalar olduğunu ve devlet buyruklarına gösterdiğimiz itaatin ne herhangi bir kuvvete mekanik bir boyun eğme olarak ne de bir emre bilinçli rıza göstermek olarak anlaşılabileceğini görmek gerekir. Toplumsal dünya, yalnızca onları bu şekilde algılamaya hazır bireyler sayesinde işleyen *düzene davetlerle* doludur; bunlar kırmızı ışığın frene basmayı tetiklemesi gibi, derinlerde yatan bilinçsiz ve hesapsız bedensel eğilimleri tetiklerler. Yerleşik düzene boyun eğiş, kolektif tarihin (soyoluş) ve bireysel tarihin (bireyoluş) bedenlere ve uygulandıkları dünyanın nesnel yapılarına kaydettikleri bilişsel yapılar arasındaki uyumun sonucudur: Devlet buyruklarının aşikârlığının kendini bu kadar güçlü bir şekilde dayatması, nasıl algılanacağını belirleyen bilişsel yapıları da dayatmış olmasından ileri gelir.

Fakat Yeni Kantçı geleneği, hatta Durkheimcı biçimini bile, bir hususta daha aşmak gerekir. Kuşkusuz, *opus operatum*'a ayrıcalık vermek suretiyle, simgesel yapısalcılık (Lévi-Strauss veya *Kelimeler ve Şeyler*'in Foucault'su) simgesel ve bilhassa mitik üretimin et-

kin boyutunu, yani *modus operandi* ya da Chomsky'nin deyişiyle "üretici gramer" meselesini ve özellikle de onun nasıl doğduğunu ve dolayısıyla özel toplumsal üretim koşullarıyla olan ilişkilerini gözardı etmek durumunda kalır. Fakat simgesel sistemlerin tutarlılığını ortaya koymak gibi müthiş bir iş başarmıştır. Bu tutarlılık, söz konusu sistemlere özgü *etkililiğin* en önemli ilkelerinden biridir ve bilhassa amaçlandığı hukuk örneğinde ama aynı zamanda mit ve din örneğinde de bunu açıkça görmek mümkündür: Esasında simgesel düzen, bütün faillere, tutarlılıklarını ve dirençlerini kısmen –en azından görünürde– bağdaşık ve sistematik olmalarına ve toplumsal dünyanın nesnel yapılarıyla uyumlu olmalarına borçlu olan yapılandırıcı yapıların dayatılmasına dayanır (sözgelimi, kendi de bedenlere ve şeylere kayıtlı bulunan mitik-törensel sistemin bütün karşıtlıklarıyla iç içe geçmiş erkek/dişi karşıtlığında söz konusu olan yine budur). Bu dolaysız ve sessiz uyuşma (açık bir sözleşmenin tam aksine), bilinçdışının, diğer bir deyişle, kendi bilincinde olmayan tarihin tüm bağlarıyla bizi yerleşik düzene bağlayan doksik boyun eğme ilişkisinin temelidir. Meşruiyetin kabulü, Max Weber'in sandığı gibi, açık bilincin özgür bir edimi değildir; zamansal ritimleri organize eden şemalar (örneğin okul programının oldukça keyfi bir biçimde *saatlere* ayrılması) tarzında pratik şemalara dönüşen bünyeye dahil edilmiş yapılar ile nesnel yapılar arasındaki dolaysız uyuşmadan ileri gelir.

Tahakküm edilenlerin –bilişsel yapılarının kaynağı olan– toplumsal bir düzenin nesnel yapılarına doksik boyun eğişi, ki bilinç felsefelerinin entelektüalist gelenekleriyle sınırlı kalındığı sürece esrarını koruyacaktır, bu suretle açıklığa kavuşur. Kimi Marksistlerin simgesel tahakkümün etkilerini açıklamak için başvurdukları "sahte bilinç" mefhumunda fazla olan, "bilinç"tir; "ideoloji"den bahsetmekse, *inançlar* düzenine, yani bedensel eğilimlerin en derinine ait olanı "bilinçlenme" denilen bu entelektüel dönüşümle değişebilecek olan *temsiller* düzenine yerleştirmektir.

(Simgesel iktidarın ve devlet iktidarının tam anlamıyla simgesel olan boyutunu açıklamak söz konusu olduğunda, Marksist düşünce destekten ziyade köstek olur. Buna karşılık, Max Weber'in din hakkındaki yazılarında, özelleşmiş failleri ve özel çıkarlarını yeniden

mevzubahis etmek suretiyle, simgesel sistemler kuramına yaptığı önemli katkıdan faydalanabiliriz. Esasında Weber de Marx gibi simgesel sistemlerin –ki zaten bu tabiri kullanmaz– yapılarından ziyade işlevlerine odaklanmış olsa da, dikkati bu özel ürünlerin üreticilerine –onu ilgilendiren örnekte, dinsel faillere– ve onların *etkileşimlerine* –çatışma, rekabet, vs.– çekmiş olmasıyla ayrı bir yeri hak eder. Engels'in hukukçular hakkındaki bir yazısına rağmen, genellikle özelleşmiş üreticilerin varlığını gözardı eden Marksistlerin aksine, Weber, dini anlamak için Cassirer veya Durkheim'ın yaptığı gibi dinsel tipteki simgesel biçimleri ya da yapısalcıların yaptığı gibi dinsel mesajın ya da mitoloji külliyatının içkin yapısını çalışmanın yeterli olmadığını belirtir: Dinsel mesajın üreticilerine, onları harekete geçiren özel çıkarlara ve aforoz gibi, mücadelelerinde kullandıkları stratejilere odaklanır.

(Bu durumda, yeni bir kopuşla –Max Weber'e tamamen yabancı olan– yapısalcı düşünce tarzını yalnızca –simgesel yapısalcılığın yaptığı gibi– yapıtlara ve yapıtlar arasındaki ilişkilere değil, simgesel ürünlerin üreticileri arasındaki ilişkilere de uygulamak suretiyle, yalnızca simgesel üretimlerin yapısını, daha doğrusu, belirli bir pratik alanındaki simgesel *konum alışların alanını* –sözgelimi, dinsel mesajlar– oluşturmakla kalmayız, aynı zamanda bunları üreten faillerin oluşturduğu sistemin yapısını –sözgelimi rahipler, peygamberler ve cadılar– daha doğrusu, rakipleri karşısında işgal ettikleri *konumların alanını* da –örneğin, benim dinsel alan dediğim şey– oluşturabiliriz: böylece bu simgesel üretimleri, iki alan arasındaki –ampirik olarak doğrulanmış– homoloji hipotezine dayanarak, hem işlevleri hem yapıları hem de doğuşları bakımından anlama imkânını elde ederiz.)

Birkaç kriz durumu dışında, bütün tarih boyunca, tahakküm edenlerin tahakkümlerini sonuçta çok hayret verici bir rahatlıkla dayatabilmiş olmalarının sebebi, aygıtların planlı propagandasının etkililiği ya da meşruiyetin yurttaşların özgür iradesiyle tanınması değil, nesnel yapılar ile bünyeye dahil edilmiş yapılar arasındaki düşünüm öncesi bu uyumdur: "İnsan ilişkilerine felsefi bir gözle bakanlar için, hiçbir şey çoğunluğun (*the many*) azınlık (*the few*) tarafından bu kadar kolay yönetilmesinden ve insanların yöneticileri-

ninkiler uğruna kendi hisleri ve tutkularından vazgeçtikleri gizli boyun eğmeden daha şaşırtıcı değildir. Bu hayret verici durumun nasıl gerçekleştiğini sorduğumuzda, kuvvet daima yönetilenlerin tarafında olduğuna göre, yönetenlerin tek dayanağının kanaat olduğunu görürüz. O halde yönetimin yegâne temeli kanaattir ve bu düstur en despot ve en askeri yönetimlerden en özgür ve en halkçı yönetimlere kadar hepsi için geçerlidir."[10]

Hume'un şaşkınlığı, her siyaset felsefesinin temel sorusunu önümüze çıkarır; paradoksal bir biçimde, sıradan varoluşta asla bu şekilde ortaya konmayan skolastik bir problemi ortaya koymak suretiyle üzeri örtülen bir sorudur bu: meşruiyet sorusu. Problem, esasen, yerleşik düzenin problem olmaması; kriz durumları haricinde, devletin ve devlet düzeninin meşruiyeti meselesinin, mesele olmamasıdır. Devletin, nesnel yapılarla uyumlu bünyeye dahil edilmiş bilişsel yapılar üretebildiği ve böylece yerleşik düzene doksik bir boyun eğmeyi temin ettiği sürece, düzenli bir toplumsal dünya yaratmak için illaki emirler vermesi, fiziksel baskı uygulaması veya disiplinci kısıtlar getirmesi gerekmez.

(Şaşkınlıklarını yanlış yerlere bağlayan yarı âlimlerin görüşünün bu tipik Pascalcı tersyüz edilişi karşısında, Pascal'dan bahsetmemek mümkün mü? "Halkın son derece isabetli kanaatleri vardır... . Yarı âlimler bunlarla alay eder ve bunlara işaret ederek dünyanın deliliğini göstermekle böbürlenirler ama onların idrak edemedikleri bir nedenden, halk haklıdır."[11] Gerçek felsefe ise, şaşırılmayı bu denli hak eden onca şeye yeterince şaşırmadıkları bahanesiyle "kendi aralarında" halkla alay ederek "bilir gibi yapanlar"ın felsefesiyle alay eder. Şaşırmalarına yol açan "etkilerin nedeni"ni sorgulamayı bilmediklerinden, şaşırılmayı en çok hak eden gerçekliklere, örneğin "insanların yöneticilerininkiler uğruna kendi his ve tutkularından vazgeçtikleri gizli boyun eğme"ye –ya da Mayıs 1968'in diliyle, insanların "arzular"ını "egemen" düzenin "baskıcı" taleplerine uysallıkla feda etmelerine– sırt çevrilmesine katkıda bulunurlar. Siyaset

10. D. Hume, "On the First Principles of Government" (1758), *Political Essays* (haz. K. Haakonssen), Cambridge,Cambridge University Press, 1994, s. 16-19.

11. Pascal, *Pensées*, Br. 324 ve 327.

ve iktidara ilişkin pek çok sözde radikal düşüncenin kökleri şüphesiz estet yeniyetmelerin başkaldırılarında bulunur; ki bunlar, 1968 sonrasında Fransız filozofları etkisi altına aldığı "aşikâr" olan "goşist" "baskı" "tematiği"yle, toplumsal düzenin çoğunlukla aileyle –"Aileler, sizden nefret ediyorum"– ya da devletle özdeşleştirilen baskılarını eleştirmek suretiyle kurtlarını dökmüşlerdir. Söz konusu düşünceler, Claudel'in bahsettiği "sınırlara tahammülsüzlük" durumunun dışavurumlarından yalnızca biridir ve toplumsal baskıları –kabullenmeksizin– gerçekçi ve dikkatli bir biçimde anlamaya imkân vermezler. Meşhur "etkilerin nedeni" metni de bilimsel ve siyasi bir çalışma programı gibi okunabilir: "Lehte ve aleyhtenin durmaksızın yer değiştirmesi. O halde insanın, asli olmayan şeylere verdiği önemle, budala olduğunu gösterdik ve bütün o kanaatler yerle bir oldu. Daha sonra, bütün bu kanaatlerin çok sıhhatli olduğunu, dolayısıyla bütün bu budalalıklar mesnetli olduğundan –burada Durkheim'ın "mesnetli hezeyan" şeklindeki din tanımına çok yakınız–, insanların da söylendiği kadar budala olmadığını gösterdik ve böylece insanların kanaatini yerle bir eden kanaati yerle bir ettik. Ancak şimdi de şu son önermeyi yerle bir etmek ve insanların, kanaatleri sıhhatli de olsa, budala olduklarının hâlâ doğru olduğunu göstermek gerekir: Çünkü hakikati bulunduğu yerde sezmezler ve onu bulunmadığı bir yere koyduklarından, kanaatleri de daima çok yanlış ve çok sıhhatsizdir."[12])

Çifte Doğallaştırma ve Etkileri

Somatize olmuş toplumsal bir ilişki, bedenin yasasına dönüşmüş toplumsal bedenin yasası olan (cinsiyet, kültür veya dil bakımından) tahakküm edilen *habitus*'un tutkuları, özgürleştirici bir bilinçlenmeye dayanan istencin basit bir çabasıyla askıya alınabilecek türden değildir. Çekingen birinin, felç edici yasakları veya düzene davetleri kabullenen bedeni tarafından ihanete uğradığını hissettiği noktalarda, farklı koşulların eseri olan bir başkası tahrik edici teşvikler ve uyarılar görecektir. Simgesel şiddetin salt bilincin ve istencin silah-

12. Pascal, *Pensées*, Br. 328.

larıyla yenilebileceğini düşünmek son derece aldatıcıdır: Etkililiğinin koşulları, bilhassa akrabalık ilişkilerinde ve bu modele dayanan toplumsal ilişkilerde his ve ödev mantığıyla dışavurulan ve yaşanan eğilimler biçiminde, kalıcı olarak bedenlere işlenmiştir; bu eğilimler genellikle saygı, duygusal bağlılık veya aşk deneyimiyle karışmış halde bulunur ve toplumsal üretim koşulları kaybolduktan sonra da uzun süre yaşamaya devam edebilirler.

Rasyonel telkin ve eğitim yoluyla elde edilecek basit bir (tahakküm edenlerin ya da edilenlerin) "anlayış değişimi"nden ya da, düşüncenin pirlerinin bazen sandığı gibi, organizasyonu entelektüellere düşen muazzam bir kolektif logoterapiden tahakküm ilişkilerini (veya bunların –en azından kısmen– ürünü olan eğilimleri) hakikaten değiştirmesini beklemekten ibaret olan bütün dinsel, etik veya siyasi konum alışların budalalığı da buradan ileri gelir. Irkçılığın şu veya bu biçimini –etnik köken, sınıf veya cinsiyet ırkçılığı– salt mantıksal veya ampirik çürütmenin silahlarıyla yenmeyi amaçlayan bütün eylemlerin nafileliği açıktır; bunlar, tam aksine, (çoğu zaman birden fazla sözlü açıklamaya tabi, nispeten belirsiz ve müphem olan) eğilimleri ve inançları –onları dile getirdikleri hissini veya yanılsamasını yaratarak– öven söylemlerden beslenir. Elbette *habitus* kader değildir ama simgesel eylem, tek başına, üretim koşullarına ve eğilimlere de dokunmaksızın, (üstelik kendi de eğilimlere ve inançlara dayanan) hümanist evrenselciliğin buyruklarına veya yasaklarına tamamen kayıtsız kalan bedensel inançları, tutkuları ve dürtüleri ortadan kaldıramaz.

Sözgelimi, milliyetçilik tutkusunu ele alalım; bir tahakküm ilişkisinde iki karşıt konumu işgal edenlerde, Protestan ya da Katolik İrlandalılarda, İngilizce ya da Fransızca konuşan Kanadalılarda, vs. farklı biçimlerde görülebilir. Olay kahramanlarının dört elle sarıldığı, tutku ve körlükten kaynaklanan basit bir yanılsama, bir "ilk hata" olarak görmenin çok kolay olacağı "birincil hakikat", ulusun, "ırk"ın veya günümüzdeki tabiriyle "kimliğin" –nesnel yapılar; ekonomik, mekânsal, vs. fiili bir ayrım biçiminde– şeylerde ve –bazen viskeral denilen beğeni ve nefret, sempati ve antipati, çekim ve itim biçiminde– bedenlerde kayıtlı olduğudur. Nesnel (ve nesnelci) eleştiri, "doğal" sınırlarıyla, "dilsel" veya başka türlü "birlikleri"yle doğallaştı-

rılmış bir din veya ulus görüşünü kolaylıkla mahkûm edebilir ve tüm bu tözsel varlıkların toplumsal inşalardan, genelde çözmeleri icap edenlere benzer tarihsel mücadelelerin ürünü olduğu halde bu şekilde algılanmayıp yanlış bir biçimde doğal veriler olarak kavranan tarihsel mamullerden ibaret olduğunu gösterebilir.

Fakat (sınır durumu ırkçılık olan) özcü milliyetçiliğin eleştirisi, ortak tutkulara mesafeli olunduğunu göstermenin kolay bir yolu olmasının dışında, bütünüyle etkisizdir (dolayısıyla da haklı olarak başka motivasyonlara sahip olduğundan şüphelenilebilir). Tüm ırkçılıkların (etnik köken, cinsiyet ya da sınıf) ölümcül tutkuları eleştirilmelerine, kınanmalarına ve hor görülmelerine rağmen varlıklarını sürdürürler çünkü eğilimler halinde bedenlere sabitlenmişlerdir ve ürünü oldukları tahakküm ilişkisi kendisini nesnellikte sürdürürken, onu kabullenme eğilimini de sürekli olarak güçlendirir; bu eğilim ise, (sözgelimi, tahakküme uğrayan halkların "tepkisel" milliyetçiliğinin gerçekleştirdiği) eleştirel bir kopuş haricinde, tahakküm edilenlerde de edenlerde olduğu kadar kuvvetlidir.

Zamanla "ideoloji" kelimesini kullanmaktan vazgeçtiysem, sebebi yalnızca kelimenin çokanlamlılığı ve bunun yol açtığı muğlaklıklar değildir. Her şeyin ötesinde, idealar düzenini ve ideaların idealar üzerindeki eyleminin düzenini çağrıştırarak, simgesel düzenin en güçlü mekanizmalarından birini, yani toplumsal olanın şeylere ve bedenlere (tahakküm edilenlerin olduğu kadar edenlerin de bedenlerine – cinsiyet, etnik köken, toplumsal konum ya da başka herhangi bir ayrımcı etken uyarınca) kaydolmasının sonucu olan *ikili doğallaştırmayı* ve bunun yol açtığı simgesel şiddetin etkilerini unutturmaya meyletmesidir. "Doğal ayrım" veya "tanrı vergisi" (marifet/yetenek) gibi bazı gündelik dil mefhumlarının da hatırlattığı gibi, yerleşik düzenin meşrulaştırma işi toplumsal düzenin gerçekliğinde adeta otomatik bir biçimde gerçekleşmesiyle olağanüstü kolaylaşır.

Toplumsal düzeni üreten ve yeniden üreten süreçler, hem şeylerde (örneğin müzelerde) veya nesnel mekanizmalarda (örneğin erişimi miras alınan kültürel sermayeyi en fazla haiz olanlara ayırmaya meyledenlerde) hem de bedenlerde, eğilimlerin kalıtsal aktarımını ve bunun unutulmasını temin eden mekanizmalar aracılığıy-

la, aldatıcı bir temsile adeta gerçeklere dayanıyormuş görüntüsünü vermek için ideal ve ilk bakışta tartışılmaz olan bir dolu somut aşikârlığı algıya sunar. Kısacası, esasen toplumsal düzenin kendisidir kendi sosyodisesini üreten. Öyle ki, yerleşik düzene farkında bile olmadan onay vermek için nesnel mekanizmaların işlerini yapmalarına ya da etki etmelerine izin vermek yeter. Böylece kriz veya eleştiri tehdidi altındaki simgesel düzenin yardımına koşanlar da, sağduyunun aşikârlıklarını ya da toplumsal dünyanın istisnalar haricinde dayatmayı başardığı kendi vizyonunu ileri sürmekle yetinebilirler. Bir yarım akıllının diyeceği şekilde dersek, yerleşik düzen bu kadar iyi savunuluyorsa eğer, bunun sebebi onu savunmak için aptal olmanın yeterli olmasıdır.

(Sözgelimi, doksozofların ve yürüttükleri –soruların seçiminde ve ifadesinde, analiz kategorilerinin belirlenmesinde veya sonuçların yorumlanmasında düşünce alışkanlıklarını ve "sağduyu"nun aşikârlıklarını rehber alma kararına, ki bilinçli bir karar bile değildir, dayanan– anketlerin neredeyse yenilmez toplumsal gücü de buradan ileri gelir.)

Bu birincil aşikârlıklardan eleştirel bir kopuş gerçekleştirmeye mecbur olan toplumsal bilimin bu uğurdaki en iyi silahı, doğallaştırmanın etkilerini, özellikle de kendini doğal gibi gösteren ve göründüğü gibi kabul edilmek, *taken for granted* olmak, kanıksanmak isteyen bir verinin bireysel ve kolektif doğuşunun unutulmasını etkisizleştirmeye, en azından kuram düzeyinde, olanak veren tarihselleştirmedir. Fakat –antropolojik soruşturmanın en büyük zorluğu da burada yatmaktadır– doğallaştırma etkisi, unutmamak gerekir ki, aynı zamanda düşünen düşünceye de etki eder: Skolastik düzenin eğilimler biçiminde bünyeye dahil edilmesi, gördüğümüz gibi, bedenleşmiş olduklarından bilincin erişemediği varsayımları ve sınırlılıkları düşünceye dayatabilir.

Sıradan varoluşta, toplumsal faillerin toplumsal dünyayı oluşturmalarına aracı olan sınıflandırma işlemleri, kendi ürettikleri ve şeyler gibi görünen toplumsal birimlerde, ailede, aşirette, bölgede, ulusta gerçekleşirken oldukları şeyi unutturmaya meylederler (aşkınlık ve direniş gibi). Aynı şekilde, kültürel üretim alanlarında kullandığımız iktidar, saygınlık, emek ve toplum gibi kavramlar ile açık (ta-

nımlar veya mefhumlarla) veya üstü kapalı olarak (bilhassa disiplinlere ve uzmanlıklara ayırarak) yaptığımız sınıflandırmalar da bizim onları kullandığımız kadar bizi kullanırlar; "otomasyon" da bizzat düşüncenin araçlarını bilinçdışına gönderen özel bir bastırma biçimidir. Düşünceyi, otomatın işleyişine teslim olarak şeyleşmiş tarihsel kurguları şeyler gibi kabul ettiğinde ona etki eden kısıtlardan kurtarabilecek tek şey, düşünümselliğin en önemli silahı olan tarihsel eleştiridir. Pek çok düşünür için felsefe niyetinin kendisini kuran ve görmezden geldiği tarihsel mekanizmaları serbest bırakan tarihselleştirmenin reddinin ne kadar feci olabileceği açıktır.

Pratik Sezgi ve Siyasi Çaba

O halde failler ile dünya arasındaki ilişkiyi ancak merkezine bedeni ve fizikalist nesnelcilik ile marjinalist öznelciliğin inkâr ettiği bünyeye dahil etme sürecini koyarsak gerçekten betimleyebiliriz. Toplumsal uzamın (veya alanların) yapıları, bu uzamdaki bir konumla ilişkili koşullanmalar aracılığıyla (bu koşullanmaların uyguladığı) bilişsel yapıları bedenlere telkin ederek bunları biçimlendirirler. Daha açık söylersek, toplumsal dünya, içinde bulunanlar için bilgi nesnesi olması sebebiyle, kısmen, nesnesi olduğu bütün farklı (ve rakip) bilgi edimlerinin şeyleşmiş ve bünyeye dahil edilmiş ürünüdür ama dünyadaki bu konumlanışlar içerikleri ve simgesel güçleri bakımından üreticilerinin işgal ettikleri konuma bağlıdır ve yalnızca bir *analysis situs*, bu bakış açılarının olduğu haliyle, yani toplumsal uzamdaki belli bir noktaya (*situs*) referansla benimsenen kısmi görüşler olarak oluşturulmalarına olanak verir. Bu belirlenmiş bakış açılarının aynı zamanda belirleyici de oldukları unutulmamalıdır: Bakış açılarının, perspektiflerin, sınıflandırmaların mücadelesinde uzamın yapılması, bozulması ve yeniden yapılmasında farklı derecelerde rol alırlar (sözgelimi dağılımlar, daha doğrusu, "eşit dağılım" ya da Aristoteles'in dağılım adaletini anlatmak için kullandığı tabirle *en tais dianomais* mücadeleleri).

O halde toplumsal uzam, etkileşimcilik anlamında basit bir *awareness context*'e (farkındalık bağlamı), yani sonsuza dek birbirini yansıtan bakış açılarının evrenine indirgenemez.[13] Bakış açılarının

birlikte varoluşunun, iki anlamda, nispeten kararlı olan mahallidir: yani (ekonomik, enformasyonel, toplumsal) sermaye dağılımının yapısındaki konumlar ile buna karşılık gelen iktidarlar anlamında ama aynı zamanda da yapılanmış *habitus*'lar vasıtasıyla bu açılardan üretilen ve hem uzamın yapısıyla hem de ona uygulanan algı şemalarıyla belirlenen, bu uzama verilen *pratik tepkiler* veya bu uzamın temsilleri anlamında.

Toplumsal uzam veya belirli bir alana ilişkin, yapılanmış ve yapılandırıcı konumlanışlar anlamındaki bakış açıları, tanım itibariyle farklı ve birbirine rakiptir. Neden bütün alanların rekabet ve çatışma alanları olduğunu açıklamak için, egoist ya da agresif bir "insan doğası" ya da herhangi bir "güç istenci" ileri sürmek gerekmez: Oyuna katılımı tanımlayan ve tüm oyuncularda ortak olduğundan onları birbiriyle karşılaştırarak rekabete sokan oyunun bahislerine yatırımın yanı sıra, alanın yapısının kendisi, yani farklı sermaye türlerinin (eşitsiz) dağılımının yapısı, kimi konumların enderliğini ve buna bağlı kazançları temin ederek, ender konumları temellük etmek yoluyla bu enderliği yok etmeye, azaltmaya ya da bu konumları korumak yoluyla enderliği sürdürmeye yönelik stratejileri teşvik eder.

Toplumsal uzam –diğer bir deyişle, dağılımların yapısı– hem uzama, yani dağılıma ilişkin karşıt konum alışların temelidir hem de bakış açıları arasındaki mücadele ve karşılaşmalarda bir bahis konusudur (skolastik yanılsamaya düşmemek için durmadan tekrar etmek gerekir, bu bakış açıları illaki temsiller, açık ve sözlü konumlanışlar olmak zorunda değildir): Uzama dair meşru vizyonu ve temsili, orto-doksiyi (doğru kanaati) dayatmaya yöneliktir; siyasi alanda genellikle kehanete ya da *öngörü*'ye başvuran bu mücadeleler, *self-fulfilling prophecy* (kendi kendini gerçekleştiren kehanet) etkisiyle grupları var etmeye katkıda bulunabilecek görme ve ayırma ilkeleri (etnik köken, bölge, ulus, sınıf, vs.) dayatmayı amaçlarlar. Bilhassa siyasi bir alanda tesis olduklarında (örneğin, arkaik toplumlardaki gizli cinsiyetler arası mücadelelerden farklı olarak), kaçınılmaz biçimde, *doksa*'nın az çok önemli bir kısmının açıklaştırılma-

13. B. G. Glaser, A. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965, s. 274-85.

sını, yani kurulu bir kanaat haline getirilmesini sağlarlar – ama en kritik toplumsal evrenlerin en kritik durumlarında dahi, toplumsal bilimin amaçladığı topyekûn açığa çıkarmaya, diğer bir deyişle, yerleşik düzene doksik boyun eğmenin topyekûn askıya alınmasına asla ulaşmazlar.

Her failin, toplumsal uzamdaki konumuna dair pratik, bedensel bir bilgisi, Goffman'ın dediği gibi bir "*sense of one's place*", kişinin kendi yeri konusunda (fiili ve potansiyel) bir *hissi veya sezgisi* vardır ve bu sezgi, mutlak ve özellikle de ilişkisel olarak, mevki şeklinde tanımlanmış yerin deneyimine ve onu tutmak ("mevkiini korumak") ve orada kalmak ("yerini bilmek") için benimsemesi gereken davranışlara hükmeden bir *konumlanma sezgisine* dönüşmüştür. Bu konum sezgisinin verdiği pratik bilgi, duygu biçimini alır (yerinden olduğunu hisseden kişinin yaşadığı huzursuzluk ya da yerinde olma hissiyle ilişkili rahatlık) ve kaçınma tarzı davranışlarda ya da (daha üst mevkiden birinin huzurunda) aksanını düzeltme gibi bilinçsiz pratik değiştirme çabalarında ya da ikidillilik durumlarında, duruma uygun dilin seçiminde kendini gösterir. Günlük varoluşun simgesel mücadelelerinde toplumsal dünyanın kuruluşuna katkıda bulunan müdahalelere yön veren de gene pratik bilgidir; söz konusu müdahaleler ise bu katkıyı özelleşmiş alanlarda, bilhassa siyasi, bürokratik, hukuki ve bilimsel alanlarda, diğer bir deyişle, daha ziyade söylemsel olan simgesel temsillerin düzeninde gerçekleşen kuramsal mücadeleler kadar görünür olmasa da bir o kadar etkili bir biçimde yaparlar.

Fakat bu fiili ve potansiyel konumlanma hissi, gördüğümüz gibi, pratik bir sezgi olarak, birçok şekilde açıklaştırılabilir. Açık konum alışın, sözel olarak ifade edilen kanaatin konumdan göreli bağımsızlığı da buradan ileri gelir ve gerçek anlamda siyasi olan *temsil* eyleminin yolunu açar: Bir grubun varsayılan deneyimini sözlü, hatta teatral temsil düzenine taşıyan ve grubu kendi (tek) sesiyle konuşan bir kişiymiş gibi göstermeye, hatta onu bir yürüyüşte ya da geçit töreninde veya, çağımızda, bir gösteride toplum önüne çıkmaya ve herkesin gözü önünde varlığını, (sayıya bağlı) gücünü ve iradesini

14. Bkz. P. Champagne, *Faire l'opinion*, Paris, Minuit, 1990.

ilan etmeye davet ederek görünür kılmak suretiyle var etmeye katkıda bulunabilecek sözcünün eylemi.[14]

Sense of one's place denilen şey, pratik bir sezgidir ("sınıf bilinci" mefhumu altına yerleştirmeye alıştığımız şeyle de bir ilgisi yoktur); kendini bilmeyen pratik bir bilgi, bir "öğrenilmiş cahillik"tir ve bu haliyle, çok özel bir bilgisizlik biçimi olan *allodoksia*'nın kurbanı olabilir. *Allodoksia*, kişinin yanlışlıkla *doksa*'nın özel bir temsil ve kamusal açıklamasında kendini bulması, tanımasıdır. Toplumsal dünyanın zorunluluğunun bünyeye dahil edilmesinin bilhassa sınır hissi biçiminde getirdiği bilgi gerçek olduğu gibi, bunun gerektirdiği itaat de gerçektir ve bazen zorunlu boyun eğme ifadelerinde dile gelir: "bize göre değil" (ya da "bizim gibilere göre değil") ya da, daha basitçe, (bizim için) "çok pahalı". Hatta bu bilgi (Cezayirli işçileri işsizliğin sebepleri hakkında sorgularken göstermeye çalıştığım gibi) bir açıklaştırma, hatta açıklama işinin de ilk bilgilerini barındırır.[15] Bütün çalışmanın ve sömürünün en sevimsiz biçimlerinden kaçma stratejileriyle birlikte (durdurma, yavaşlatma, sabotaj) pasif ve içsel ya da aktif ve bazen kolektif direniş biçimlerini de dışlamaz – neden aksini düşünelim? Fakat *praksis*'ten *logos*'a, pratik sezgiden söyleme,pratik görüşten temsile geçişin varsaydığı bu ontolojik sıçrayışın, diğer bir deyişle, tam anlamıyla siyasi kanaat düzenine girişin yegâne sorumluları olan sözcülere bel bağlamaya mecbur olduğundan, *simgesel saptırma*'ya açıktır.

Siyasi mücadele, meşru toplumsal dünya görüşünü dayatma gücü için, daha doğrusu, kabul görmek için –ki şöhret ve saygınlıktan oluşan simgesel bir sermaye olarak elde edilir– verilen bilişsel (pratik ve kuramsal) bir mücadeledir ve dayatma otoritesini veren de toplumsal dünyanın *anlamının*, güncel olarak ne anlama geldiğinin ve hangi istikamette gittiğinin ve gitmesi gerektiğinin meşru bilgisidir. Bir araya getirmeye ve bölmeye, Nelson Goodman'ın dediği gibi, "çoğunlukla aynı anda ayırmaya ve birleştirmeye dayanan"[16] *worldmaking* (dünya kurma) işi, toplumsal dünya söz konusu oldu-

15. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, II. Bölüm, *a.g.y.*, s. 303 vd. ve *Algérie 60*, Paris, Minuit, 1977, s. 77 vd.

16. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hassocks, The HarvesterPress, 1978, s. 7.

ğunda, bu dünyayı sürdürmeye ya da dönüştürmeye yönelik ayırma ilkelerini oluşturmaya ve dayatmaya meyleder; bunu da söz konusu ayrımlara ve dolayısıyla dünyayı oluşturan gruplara ve bunların ilişkilerine dair görüşleri dönüştürmek suretiyle yapar. Bu bir anlamda, şeylerin düzenini —düzenin algılanmasını sağlayan kategorileri ve onu dile getiren sözcükleri dönüştürmek ya da korumak suretiyle— korumayı ya da yıkmayı hedefleyen bir algı siyasetidir: Algıyı besleme ve yönlendirme çabası ile pratik bir dünya deneyimini açıklaştırma çabası el ele gider, zira simgesel mücadelede söz konusu olanlardan biri de bilginin gücüdür; diğer bir deyişle, bünyeye dahil edilmiş bilgi araçları, toplumsal dünyayı algılama ve değerlendirme şemaları, belli bir noktada dünya görüşünü belirleyen ayrım ilkeleri (zengin/ yoksul, siyah/beyaz, milli/yabancı, vs.) üzerindeki iktidar ile bu iktidarın ifade ettiği gösterme ve inandırma gücüdür.

Devletin meşru simgesel şiddet tekelinin sahibi olarak tesisi, bizzat varlığıyla, bu tekeli ele geçirmek için (yani, kendi görüş ilkesini dayatmak için) verilen herkesin herkesle simgesel savaşına belli bir sınır getirir ve böylece bir dizi ayrımı ve ayrım ilkesini bu savaştan ayırır. Fakat, aynı hareketle, devletin kendisini de simgesel iktidar savaşının en büyük bahislerinden biri haline getirmiş olur. Devlet esasında dünyanın resmi ve etkin kuruluş ilkesi olarak *nomos*'un dayatıldığı yerin ta kendisidir: Sözgelimi bütün takdis ve onay edimleriyle onaylanan, yasallaştırılan, meşrulaştırılan ve "düzenlenen" birleşme (evlilik, çeşitli sözleşmeler, vs.) ve ayrılma (boşanma, sözleşme ihlali) durumları veya edimleri böylece gayri resmi, hatta gizli (bir "ilişki") saf olumsal olgu statüsünden çıkarak, herkesçe bilinen ve tanınan, duyurulmuş ve kamusal resmi olgu statüsüne terfi ederler.

Toplumsal olarak tesis olmuş ve resmen tanınmış simgesel inşa gücünün en ideal biçimi hukuki otoritedir, zira hukuk meşru kabul edilen hâkim görüşün ya da, başka bir deyişle, meşru dünya görüşünün, devletin güvencesindeki orto-doksinin nesnelleştirilmesidir. Devletin yerleşik düzeni kutsama gücünün en iyi görüldüğü örneklerden biri, (örneğin, hakaretin aksine) evrensel olarak tanınan edimsel bir beyanla olanı söyleme ve söylediğini var etme gücünün meşru tatbiki olan *mahkeme kararı*'dır; ya da Mallarmé'nin şairi gibi

isimler koyan, bir "kimlik" (kimlik kartı), hatta bazen kurumsal bir kişiliğin kuruluş ilkesi olan bir *unvan* vermek suretiyle adlandırma tartışmasına noktayı koyan tanrısal bir *intuitus originarius*'unkine (ilk sezgi / görü) benzer bir diğer yaratıcı beyan olan *medeni durum belgesi*'dir.

Ne var ki devlet, kişilerin veya şeylerin takdisi yoluyla (örneğin tapularla), kimlikleri meşru olarak dağıtma ve yeniden dağıtma gücünü doğrudan vekil atadığı faillerine ayırırken, bu gücün türemiş biçimleri için temsilciler görevlendirebilir: Örneğin, avantaj veya ayrıcalıklara meşru erişim (*entitlement to*) sağlayan ve tanınan birer toplumsal güç olan mesleki eğitim sertifikası, iş göremezlik belgesi, sakatlık belgesi gibi akademik veya tıbbi *sertifikalar*, ya da klinik bir bilimsel tanımlama eylemi olan ve tıbbi reçeteyle birlikte hukuki bir etkinliği olabilen ve –hak sahiplerini diğerlerinden ayıran toplumsal bir sınır çizmek suretiyle– ayrıcalıkların toplumsal dağılımında da rol oynayabilen *teşhis*. (Burada biraz durarak, deneysel bir protokol olduğunu iddia etse de, bir onay ya da icazet olarak, diğer bir deyişle, sadece olanı söylüyormuş gibi yaparak, üstü kapalı bir şekilde ve ayrıca olması gerekeni söyleyen gizliden gizliye edimsel bir tespit olarak algılanma riski taşıyan sosyolojik tespit –mesela şu an yapmakta olduğum tespit– üzerinde düşünelim. Bu muğlaklık, bilhassa istatistiksel gözlem durumunda açıkça görülebilir: Bu tür gözlem, kendileri de meşru dağılımı belirlemek için, diğer bir deyişle, örneğin Sosyal Güvenlik bağlamında, meşru iş göremezliği tanımlamak veya yeniden tanımlanmak için verilen savaşların sonucunu kaydetmekten başka bir şey yapmayan dağılımları –resmi istatistikler söz konusu olduğunda, devletin kategorileri doğrultusunda– kaydeder.)

O halde toplumsal dünya, bilgi ve tanınma uğrunda verilen ve birbirinden ayrılmaz biçimde bilişsel ve siyasi olan simgesel mücadelelerin hem ürünü hem de bahis konusudur; bunlarda Goffman'ın müthiş bir şekilde analiz ettiği "benlik sunumu" stratejileri gibi, herkes yalnızca kendisinin avantajlı bir temsilini değil, (örneğin grupların sınırlarına ilişkin mücadelelerle birlikte, bireysel ve kolektif) kendi toplumsal varlığı ve simgesel itibar sermayesinin birikimi için en elverişli toplumsal gerçekliği kurma ilkelerini de meşru ilkeler

olarak dayatmaya çalışır. Bu mücadeleler hem günlük varoluş düzeninde hem de kültürel üretim alanları içinde gerçekleşir; bu alanlarsa, siyasi alan gibi salt bu amaca dönük olmasalar da, toplumsal gerçekliğin kuruluş ve değerlendirme ilkelerinin üretimine ve dayatılmasına katkıda bulunur.

Tam anlamıyla siyasi olan meşrulaştırma eylemi, daima temel bir edinim teşkil eden dünyaya olduğu haliyle kökensel bir bağlılığa referansla tatbik edilir ve simgesel düzenin çıkarları sağduyuyla ortak olan bekçilerinin işi de, *doksa*'nın ilksel aşikârlıklarını açık bir orto-doksi şeklinde yeniden tesis etmeye çalışmaktır. Buna karşılık, siyasi bir eylem olan yıkıcı seferberliğin hedefi, bilgisizlikle etkisizleştirilen potansiyel reddetme gücünü özgürleştirmektir ve bunu bir kriz aracılığıyla, şeylerin düzeni ile bedenlerin düzeni arasındaki uyumun üzerini örttüğü kurucu şiddetin eleştirel bir şekilde açığa çıkarılmasıyla yapar.

Doksa'nın sessiz aşikârlığından kurtulmak ve gizlediği keyfiliği bildirmek ve ifşa etmek için zorunlu olan simgesel çalışma, diğer sermaye biçimleri gibi eşitsiz olarak dağıtılmış bulunan ifade ve eleştiri araçları varsayar. Sonuçta, herşey bunun açıklaştırma işinin uzmanlarının müdahalesi olmaksızın mümkün olmadığını düşünmeye sevk eder; bunlar kendilerini, kimi tarihsel şartlar dahilinde, şu veya bu kültürel üretim alanında tahakküm edilen bir konum ile toplumsal uzamda tahakküm edilenlerin konumu arasındaki homolojiye dayanan fiili ittifaklar ve kısmi dayanışmalar temelinde tahakküm edilenlerin *sözcüsü* ilan edebilir. Belirsizliklerden muaf olmayan böyle bir dayanışma, sözgelimi ortaçağın binyılcı hareketlerinin cübbesiz kalmış rahipleriyle ya da modern çağın devrimci hareketlerinin entelektüelleriyle (Weber'in veya başkalarının deyişiyle, "proleterimsiler") birlikte, *kültürel sermaye transferine* yol açabilir; bu transfer tahakküm edilenlerin yerleşik simgesel düzene karşı kolektif seferberliğe ve yıkıcı eyleme geçmelerine olanak verir; ancak elbette, farklı tahakküm deneyimleri arasındaki kısmi analoji temelinde, tahakküm edilenlerin çıkarları ile onların talep ve başkaldırılarının sözcülüğüne soyunan tahakküm edilen-edenlerin çıkarlarının tam örtüşmemelerinin yol açtığı *saptırılma* potansiyeli vardır.

İkili Hakikat

Fizikalizme götüren ve şey muamelesi yapılabilecek kendi içinde bir toplumsal dünya kabul eden, biliminsanının da faillerin illaki kısmi ve yanlı olan bakış açılarını basit yanılsamalar olarak kabul edebildiği nesnelci görüşle yetinemeyiz. Aynı şekilde, toplumsal dünyayı tüm temsillerin ve tüm istençlerin toplamından ibaret gören öznelci veya marjinalist görüşle de tatmin olamayız. Toplumsal bilim, faillerin, bazen tüm nesnel verilere karşı, kendilerinin ve dünyanın öznel bir temsilini oluşturma çabalarına gereken yeri veremeyen bir nesnelleştirmeye indirgenemediği gibi, kaçak yollardan sızdıkları bilimsel söylemde zaten fazlasıyla mevcut olan kendiliğinden sosyolojilere ve *folk theory*'lere de indirgenemez.

Esasında, toplumsal dünya, onun parçası olanlar ve onda kapsanmaları/onu anlamaları itibariyle onu kapsayanlar/anlayanlar ve –bulundukları bakış açısına dayanarak– onu üretenler için bir bilgi nesnesidir. O halde tanınmak ve simgesel iktidarı ele geçirmek, diğer bir deyişle, ayrım, bilgi ve tanıma ilkelerini dayatmak için verilen mücadelelerin kalbinde yatan *percipere* ile *percipi*, bilme ile bilinme, tanıma ile tanınma dışarıda bırakılamaz. Fakat, dünyanın temsillerini değiştirerek dünyayı değiştirmek için verilen bu siyasi savaşlarda faillerin de, fenomenci perspektivizmin düşündüğü gibi birbirlerinin yerine geçebilmeleri şöyle dursun, gerçekte daima –ürünü olmalarına rağmen üretimine de katkıda bulundukları– toplumsal dünyadaki konumlarına dayanan konumlar aldıkları da gözardı edilemez.

Ne birinci görüşle ne de nesnelleştirmeyle mümkün olan diğer görüşle yetinebildiğimiz için, hem nesnede yakalanmış faillerin bakış açısını hem de bu bakış açısına ilişkin bakış açısını –yani, konum alışları gerçekleştirildikleri konumlarla ilişkilendirmek suretiyle, analizin erişmeyi mümkün kıldığı bakış açısını– *bir arada tutmak* ve bütünleştirmeye çalışmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Kuşkusuz epistemolojik kopuş daima toplumsal bir kopuşu da (ki, bilhassa gözardı edildiğinde, acemilerin anlaşılacak bir şey değil, yok edilecek bir engel olarak gördükleri ortak bilgiyi küçümsemelerine

yol açabilir) varsaydığı için, nesnelcilik noktasında ve –düş kırıklığına uğratmanın kötücül zevki için birinci görüşü, Pascal'ın deyişiyle "halkın sıhhatli hakikati"ni analizine katmayan– "yarım akıllılar"ın (ki kurgularını da bu hakikate karşı oluşturmuşlardır) kısmi görüşünde takılıp kalmak işten değildir– nitekim, pek çokları da bu tuzağa düşer. Öyle ki bilimsel nesnelleştirmenin sık sık tahrik ettiği ve –kendi anlamalarının tekelini savunmak isteyen– akademik dünyalarda bilhassa şiddetli bir biçimde yaşanan ve ifade edilen direnişlerin hepsi her daim haksız ve temelsiz olmayabilir.

Toplumsal oyunları *her halükârda* ikili hakikatleri içinde tasvir etmek çok zordur. Esasında, bu oyunlara kapılmış olanların oyunun nesnelleştirilmesinden beklentileri yoktur; kapılmamış olanlar ise, genellikle, ancak oyuna katılarak öğrenilen ve anlaşılan şeyleri deneyimlemek ve yaşamak için uygun koşullara sahip değildir; öyle ki müminin büyülü deneyimini düşündürmeyen tasvirleri, katılımcılara önemsiz olduğu gibi günahkâr da görünebilir. "Yarım akıllı", gizemi kaldırmanın ve eleştirmenin zevki içinde, gözünü açtığını ya da maskesini düşürdüğünü zannettiklerinin açığa çıkardığını iddia ettiği hakikati bilip de reddettiklerini fark etmez. Kendine dair yanılsamasını sürdürmesine, gerçeklere ve gerçekçiliğe yönelik çağrılara rağmen "öznel hakikat"in tahammül edilebilir ya da katlanılabilir bir biçimini –çoğu zaman kurumla suç ortaklığı içinde– korumasına olanak veren *self-deception* (kendini kandırma) oyunlarını anlamaz ve hesaba katamaz: kurumsa, örneğin üniversite, sınıflandırmalara ve hiyerarşilere bayılmasına rağmen, "kendi kendine âşık olanlar"a daima benlik ve başkalarıyla ilgili algısını ve değerlendirmesini bulanıklaştırmaya yönelik telafi edici tatminler ve teselli ikramiyeleri sunar.

Fakat bireylerin hakikatlerinin keşfedilmesine karşı geliştirdikleri savunma mekanizmaları, toplumsal düzenin en temel mekanizmalarını gizlemek için hayata geçirilen kolektif savunma sistemlerinin, örneğin simgesel mübadelelerin ekonomisini düzenleyenlerin yanında bir hiçtir. Toplumsal köken ile okul başarısı arasında, eğitim seviyesi ile müzeye gitme davranışı arasında ya da cinsiyet ile bilimsel veya sanatsal evrenlerin en kıymetli konumlarına erişim olasılığı arasında güçlü bir bağlaşımın varlığı gibi en tartışılmaz ke-

şifler alçakça yalanlar sayılarak reddedilir ve karşılarına inkâr edilemez denilen örnekler ("Bizim kapıcının oğlu Edebiyat Fakültesi'ne girdi" veya "Valla, ne Teknik Üniversiteliler tanıyorum, çocukları bir baltaya sap olamadılar" gibi) ve seçkin sohbetlerde ya da ciddiymiş gibi yapan yazılarda dil sürçmesi gibi patlak veren inkârlar çıkarılır. Bunun kanonik örneğini ise en seçkin burjuvazinin kıdemli bir üyesinin nükteli deyişinde buluruz: "Efendim, eğitim doğuştan gelir." Sosyolog, nesnelleştirme ve açığa çıkarma işi kendisini pek çok vesileyle bir *inkârı olumsuzlamaya* sevk ettiği ölçüde, yaptığı keşiflerin ezelden beri bilinen eften püften tespitler olarak yok sayılmasına veya küçümsenmesine ve polemik kötü niyetten ya da kıskançlıktan başka temeli olmayan meşhur yanılgılar olarak şiddetle reddedilmesine hazırlıklı olmalıdır.

Bununla beraber, psikanalizin çok iyi bildiği itirazlara benzeyen ama kolektif mekanizmalardan geldikleri için belki onlardan daha güçlü olan bu itirazları, bastırma işinin ve onun ürettiği az çok fantastik kurguların, gizlemeye çalıştıklarıyla aynı sebepten dolayı, hakikatin parçası olduklarını unutmak için kullanmamalıdır. Husserl'in yaptığı gibi, "*arkhe*-kökensel yeryüzü hareket etmez" gerçeğini hatırlatmak, (bütün nesnelleştirme işinin edinimlerini reddeden kimi etnometodologların ve "toplumsal"ın ve sosyal bilimlerin sonunu ve "öznenin dönüşünü" hasretle gözleyenlerin hemen alkışladığı "özgürlük sosyolojisi"nin diğer inşacı savunucuları gibi) Kopernik'in keşfini reddederek onun yerine doğrudan deneyimlenen hakikati koymaya davet değildir. Bu yalnızca nesnelleştirmenin edinimlerini ve bir o kadar nesnel olup tanımı itibariyle nesnelleştirmeyi reddeden birincil deneyimin edinimlerini bir arada tutmaya teşviktir. Mesele, daha açık bir ifadeyle, nesnelleştiren öznenin pratiğe angaje olmuş faillerin bakış açısına ilişkin bir bakış açısı benimsemesini mümkün kılan skolastik bakış açısını nesnelleştirmek ve pratikte kesinlikle erişilmez olan tuhaf bir bakış açısını benimsemeye çalışmak için gereken çabayı durmaksızın gösterebilmektir. Dünyada kapsanan ve dolayısıyla içerme olgusunu ve onun içerdiği her şeyi anlamaya/kapsamaya muktedir ampirik "özne" deneyimini sahiplenmiş, hakikatini kaçınılmaz olarak skolastik olan kuramsal yeniden yapılandırmaya –yaptıkları ve oldukları şeyin nesnel ve öz-

nel hakikatini sahiplenmek için gerekli ilgisi, zamanı ve araçları bulunmayanların– kaydetmeye çalışan kişinin çift odaklı ikili bakış açısıdır.

Bilgi Kiplerinin Bilgisi

Bilimsel alanda gerçekleştirilen işler, hem birinci türde bilgiden, yani dünyanın anlamının (kendini bilmeyen) dolaysız bilgisinden hem de ikinci türde bilgiden –birincil deneyimin fenomenolojisiyle, öznelci ya da istatistiksel yapıların ve düzenliliklerin analiziyle, nesnelci olan bilgiden– kopar; ilk iki bilgi kipinin kendine özgü mantığının bilgisiyle bunları ayıran farkı temel almak suretiyle bu iki bilgiyi bütünleştirebilen üçüncü türde bir bilgiye erişmeyi mümkün kılar. Üçüncü türdeki bu bilginin birkaç seçilmiş kişi arasında bölüştürülmüş mutlak bilgiyle hiçbir ilgisi yoktur. İlerlemeci ve kolektif bir başarıdır; "öznesi" de, illaki bu terimlerle konuşacaksak, (büyük kurucuların rolü ne denli vazgeçilmez olursa olsun) tekil bir ben değil, bizzat işleyişiyle dayattığı gitgide katılaşan kısıtlar ile şartlarının son haline göre biçimlendirdiği ve donattığı faillerinin eğilimleri arasındaki çelişkili suç ortaklığı vasıtasıyla, sürekli önceki kazanımlarıyla zenginleşen belli bir birikime ve başarıya ulaşmış bilimsel bir alanın mantığıdır. Toplumsal bilimler, bilen özneyi daha iyi tanımak, dolayısıyla onun nesneyi bilme işlemlerinin (bilhassa skolastik) sınırlarına daha iyi hâkim olmak için, nesnenin bilgisiyle (bilhassa *habitus* ile alan arasındaki ilişki kuramıyla) edindiklerini kullanabilme ayrıcalığına sahiptir – her ne kadar görelileşme kaygısı onları bundan tam olarak faydalanmaktan alıkoysa da. Dolayısıyla, "özne" felsefelerine göre herkese evrensel ve dolaysız olarak bölüştürüldüğü varsayılan "özne" statüsüne yönelik en kötü tehdidi oluşturan bu bilimler, kuşkusuz genellikle "özne" adı altında ifade edilen şeye gerçekten yaklaşmayı mümkün kılan dünyayı ve kendini bilme araçlarını üretmeye ve sunmaya en elverişli olanlardır.

1. Vaka İncelemesi: Armağanın İkili Hakikati

Bu ikili bakış kendini belki de en çok belirsizliğiyle öne çıkan armağan vakasında dayatır: Bir yanda, çıkarın ve egoist hesapçılığın reddi, sebepsiz ve karşılıksız cömertliğin yüceltilmesi olarak yaşanır (ya da düşünülür); öbür yanda ise, mübadele mantığının bilincini ya da bastırılmış dürtülerin itirafını ve zaman zaman da inkâr edilen bir başka hakikatin, cömert mübadelenin hakikatinin, onun kısıtlayıcı ve pahalı karakterinin ifşasını asla tamamen gözardı etmez. Bu da bizi *armağan* ile bireysel ve kolektif bir kendini aldatma olarak (oldukça yetersiz bir biçimde) betimlenebilecek şeyi mümkün kılan toplumsal koşulların *ikili hakikati* meselesine getirir.

Esquisse d'une théorie de la pratique (Pratiğe Dair Bir Kuram Taslağı) ve *Le Sens pratique* (Pratik Sezgi)[17] kitaplarında önerdiğim model, bu iki hakikat arasındaki, buna paralel olarak da, Lévi-Strauss'un Mauss'u düşünerek (oldukça özel bir anlamda) "fenomenolojik" dediği görüş ile yapısalcı görüş arasındaki farka dikkat çekip onu açıklar: Cömert, sebepsiz ve karşılıksız bir edim olarak armağanın arzulanan hakikati ile modelin ortaya koyduğu hakikat, onu tekil mübadele edimlerini aşan bir mübadele ilişkisinin bir ânından ibaret hale getiren hakikat arasındaki çelişkiyi gizleyen de armağan ve karşı-armağan arasında geçen süredir. Başka türlü söylersek, nesnel mübadeleyi özgür ve cömert bir eylemler dizisi olarak yaşamayı mümkün kılan zaman aralığı, mübadele mantığının bilgisinin ve bilinmemesinin birlikte varoluş koşulu olan bu aldatmacayı kolaylaştırmak ve teşvik etmek suretiyle, armağan değiş tokuşunu olanaklı ve psikolojik olarak katlanılabilir hale getirir.

Fakat kendini aldatma durumu ancak kolektif bir kendini aldatmayla desteklendiği için mümkündür: Armağan, toplumsal mantığı —ekonomistlerin tabiriyle— *common knowledge* (ortak bilgi) olamayacak toplumsal edimlerden biridir (bir malumatın *common knowledge* olması için koşul şudur: Herkesin ona sahip olduğunu herkes bilir ve herkes aynı zamanda herkesin bildiğini de bilir); daha doğ-

17. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, 1972 ve *Le Sens pratique*, a.g.y.

rusu, sözgelimi büyük cumhuriyet sloganları gibi, kamuya açıklanarak *public knowledge*, herkese ilan edilen resmi bir hakikat haline gelemez. Bu kolektif kendini aldatma, yalnızca ona sebep olan *bastırma* (ki pratik olanaklılık koşulu bizzat zamansal aralıktır), bir *illusio* olarak, simgesel ürünlerin ekonomisinin temelinde yattığı için mümkündür: Bu anti-ekonomik ekonomi ("ekonomik" sözcüğünü dar ve modern anlamıyla söylüyoruz) çıkarın ve hesabın inkârına (*Verneinung*) ya da, daha açık söylersek, evrenselin değerine olan kolektif inancı sürdürmeyi amaçlayan kolektif bir bilgisizliği koruma çabasına dayanır; bu inancın kendisi de bireysel ve kolektif bir (Sartrecı kendini aldatma anlamında) kötü niyetten başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, armağan mübadelesi gibi, güvenin, diğer bir deyişle, cömertliğin, özel ya da medeni erdemin ödüllendirileceğine olan güveni üreten ve yeniden üreten kurumlara kalıcı yatırımda bulunmaya dayanır. Kimse mübadele mantığından gerçekten bihaber değildir (örneğin hediyenin yeterli kabul edilip edilmeyeceğini merak ettiğimizde olduğu gibi, sürekli açık bir biçimde yüzeye çıkar) ama kuralı bilmiyormuş gibi yapmaktan ibaret olan oyunun kuralına uymayan yoktur. Herkesin mübadele hakikatini bildiğini –ve bilmek istemediğini– herkesin bildiği –ve bilmek istemediği– bu oyuna *common miscognition* (ortak yanlış biliş) denilebilir.

Toplumsal failler hem aldatan hem de aldatılan gibi görünebiliyorlarsa, "niyetleri" (niyetlerinin cömertliği) konusunda başkalarını ve kendilerini aldatabiliyorlarsa eğer, bunun sebebi (aslında bir anlamda kimseyi aldatmadıkları söylenebilir) hem edimlerinin doğrudan muhataplarının hem de ona tanık olan üçüncü şahısların aldatmacalarına ortak olmasıdır. Zira, hepsi birden, ezelden beri, armağan mübadelesinin bir simgesel ürünler ekonomisi şeklinde *tesis olduğu* bir toplumsal evrenin parçasıdır. Bu çok özel ekonominin temeli, hem özgül nesnel yapılar hem de bu yapıların varsaydığı ve gerçekleşme koşullarını sunmak suretiyle ürettiği bünyeye dahil edilmiş yapılar ya da *eğilimler*'dir. Bu durum somut olarak şu anlama gelir: Bir cömertlik edimi olarak armağan ancak, kendilerini ödüllendirecek (üstelik yalnızca karşı-armağanlarla değil) ve tanıyacak ya da, görünürde son derece indirgemeci bir tabirle ifade edersek, kendilerine bir pazar temin edebilecek bir ekonominin ya-

pılarına uyum sağlamış cömert eğilimleri edinmiş –ve bu eğilimleri beklendikleri, tanındıkları ve ödüllendirildikleri evrenlerde edinmiş– toplumsal failler için mümkündür.

Bu simgesel ürünler pazarı, bir nesnel (pozitif veya negatif) kazanç olasılıkları sistemi olarak ya da, Marcel Mauss gibi söylersek, güvenilebilecek ve hesaplaşılması gereken bir "kolektif beklentiler" bütünü olarak sunulur.[18] Böyle bir evrende, veren kişi, cömert ediminin mutlaka (saflık ya da "delilik" olarak değil) cömertlik olarak kabul edileceğini ve muhatabının (karşı-armağan ya da minnettarlık şeklinde) takdirini kazanacağını bilir çünkü bu dünyaya angaje olmuş ve bu dünyanın zorunluluğuyla biçimlenmiş bütün diğer failler de bunun böyle olmasını bekler.

Başka türlü söylersek, bir mübadele dizisinde cömert bir eylemin, (görünürdeki) ilk armağanın kaynağında izole bir bireyin (hesapçı olan ya da olmayan) bilinçli niyeti değil, cömertliğin ta kendisi olan ve açık veya kasti bir niyet olmaksızın, simgesel sermayenin artırılmasına ya da korunmasına meyleden *habitus*'un *eğilimi* yatar: (armağan mübadelesiyle aynı mantığa tabi bir cinayetler zincirinin de çıkış noktası olabilecek) namus mefhumu gibi, bu eğilim de ya açıkça öğretilmek (Norbert Elias'ın bahsettiği genç asilzade örneğindeki gibi: babasının verdiği para kesesini hiç harcamadan geri getirdiğinde babası keseyi pencereden atar) ya da pratiklerin tartışılmaz yasasını teşkil ettiği evrenlere erkenden ve uzun süre angaje olmak suretiyle edinilir. Simgesel ürünler ekonomisinin mantığına uyum sağlamış eğilimlere sahip kişi için, cömertlik davranışı özgür bir seçimin, erdemli bir hareketin ya da başka türlü davranma olasılığına yer açan bir düşünüp taşınma sürecinin sonunda varılmış özgür bir kararın ürünü değildir: Kendini "yapılacak tek şey" olarak sunar.

Ancak, *kurumu* –ve onu üreten bilhassa pedagojik çalışmayı– parantez içine almak suretiyle, hem verenin hem de alanın, toplumsallaşma sayesinde, çıkar niyeti ya da hesabı olmaksızın cömert mübadeleye girmeye ve armağanı olduğu haliyle, yani ikili hakikati

18. Bkz. M. Mauss, *Œuvres* (Paris, Minuit, 1974, II), s. 117: "Kendi aramızda şu veya bu sonucu beklemek üzere hep birlikte toplum içinde bulunuruz."

içinde bilmeye ve tanımaya hazır hale geldiği unutulduğu zaman, etik bir kazuistiğin incelikli olduğu kadar çözülmez de olan paradokslarıyla karşılaşılabilir. Esasında aşılmaz karşıtlıklar ileri sürmek ve böylece karşılıksız armağanın imkânsız olduğu sonucuna varmak için, bir bilinç felsefesinin bakış açısını benimseyerek armağanın yönelimsel anlamını sorgulamak ve izole bir bireyin özgür kararı olarak kavranan armağanın gerçekten armağan olup olmadığını ya da armağanın özüne uygun olup olmadığını, yani olması gerektiği gibi olup olmadığını soran bir nevi "vicdan muhasebesi"ne girişmek yeter.

Fakat verme niyetinin armağanı yok ettiğini, armağan olarak, yani çıkarsız edim olarak armağanı iptal ettiğini söyleyecek kadar ileri gidebilenler varsa eğer, bunun sebebi, skolastik önyargının bilhassa vahim bir biçimine ve ona bağlı entelektüalist yanılgıya yenik düşerek, armağanda söz konusu olan iki faili (Lévi-Strauss'un modeli uyarınca) nesnel olarak yaptıkları şeyi öznel bir proje, yani karşılıklılık mantığına tabi bir mübadele olarak benimseyen hesapçılar olarak düşünmeleridir. Diğer bir deyişle, bilimin faillerin pratiğini (bu örnekte, armağan mübadelesini) açıklamak için oluşturması gereken modeli faillerin kafasına yerleştirmeleridir. Bu da, nihayetinde, pratikte imkânsız olan kuramsal bir canavar üretmek demektir: Olanaklı bir amaç olarak ortaya konan karşı-armağanı bilinçli bir şekilde elde etme projesini içerecek, kendi kendini yıkan karşılıksız bir cömertlik edimi.[19]

19. Jacques Derrida, (başka vesilelerle ele aldığı kuralın ötesine geçmeyi gerektiren kurala hakiki riayet sorusu gibi) hakiki armağan, gerçekten armağan olan armağan sorusu üzerinden, klasik Kantçı ödev sorusu ile en büyük fedakârlıkların –saf ödev duygusuyla gerçekleştirildiği zannedilen, oysa yalnızca "ödeve uygun" olarak gerçekleştirilen fedakârlıkların– ardında yatan "gizli bir öz-sevgi dürtüsü"nü seçme olasılığını yeni terimlerle tekrar gündeme getirir. (Tarihsel olarak bu gibi sorgulamalara tanıklık eden figür, en mübarek eylemlerini azizlik mertebesine bağlı simgesel kazançlar elde etmek için gerçekleştirdiği korkusuyla yaşayan Bizanslı *salos*'tur (meczup). Bkz. G. Dagron, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC*, Temmuz-Ağustos 1990, s. 929-939). Bir cömertlik eğiliminden ileri gelen her cömertlik eylemi sadece "cömertliğe uygun" olduğu için reddedildiği anda, çıkarsız bir eylemin olanaklılığını da kaçınılmaz olarak reddetmek gerekir; tıpkı Kant'ın, benzer bir bilinç ya da yönelim felsefesi adına, "patolojik" belirlenimlere tabi olduğundan şüphelenilemeyecek tek bir ödeve uygun

O halde armağanı ancak her eylemin kaynağına bilinçli bir yönelim koyan bilinç felsefesinden ve rasyonel hesabın ve ekonomik çıkara indirgenmiş çıkarın ekonomisinden başka ekonomi bilmeyen ekonomizmden çıkmak koşuluyla anlayabiliriz. Ekonomik alanın olduğu haliyle kurulduğu sürecin bilgi açısından en tehlikeli sonuçlarından biri, ekonomik alanın ("iş iştir" aksiyomu temelinde) münferit bir evren olarak kuruluşuyla bağlantılı olarak ortaya çıkmış bir dizi ayrım ilkesinin –örneğin tutkular ve çıkarlar arasındaki karşıtlığın– üstü örtülü kabulüdür; bu ilkeler, doğduğu andan itibaren ekonomik ekonominin soğuk sularına dalmış bulunan herkese kendilerini sinsice dayattıklarından, kendi de bu ayrımdan doğan ekonomi bilimini yönetme eğilimindedir.[20] (Kuşkusuz Pareto'nun mantıksal eylemler ile mantıksal olmayan eylemler, "tortular" veya "türevler" arasında yaptığı kurucu ayrımda açıkça ortaya konan *tarihsel olarak kurulmuş* bu karşıtlığı bazen farkında olmadan kabul ettikleri içindir ki ekonomistler salt çıkar kaygısıyla güdülenen davranışların analizinde uzmanlaşmaya meylederler: "Pek çok ekonomist," der Samuelson, "ekonomiyi sosyolojiden ayırmak için rasyonel ve irrasyonel davranışlar arasındaki farkı esas alır".[21])

Armağan ekonomisi, karşılıklılık ekonomisinden farklı olarak, (dar anlamıyla) ekonomik olanın inkârına, ekonomik kârın maksimizasyonu mantığının, yani hesapçı zihniyetin ve (simgesel çıkara karşılık) safi maddi çıkar arayışının reddine –kurumların ve eğilimlerin nesnelliğinde kayıtlı bir reddedişe– dayanır. Bu ekonomi simgesel sermayenin (itibar, onur, asalet, vs. sermayesi olarak) birikimine elverişli bir biçimde organize olurken, söz konusu birikim de

eylem düşünememesi gibi (Bkz. J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, s. 87-89; Türkçesi: *Tutkular*, çev. Melih Başaran, İstanbul, Kabalcı. "Ödevin ötesinde ödev", "yasa" ve "gerekmeyen zorunluluk" olarak –hakiki– armağan hakkında, bkz. J. Derrida, *Donner le temps*, I, *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, s. 197).

20. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda tutkularla çıkarların birbirinden ayrılması veya münhasıran ekonomik saikler hakkında, bkz. *A. Hirschman, The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977; Türkçesi: *Tutkular ve Çıkarlar*, çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis, 2008.

21. P. A. Samuelson, *Foundations of Economical Analysis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1947, s. 90.

bilhassa simgesel mübadelelerin (armağan, sözler, meydan okumalar ve karşı saldırılar, cinayet, kadın, vs. mübadeleleri) simyası üzerinden gerçekleşen ve yalnızca "çıkarsızlık" mantığıyla uyumlu eğilimlere sahip faillerin erişimine açık olan ekonomik sermayenin dönüşümüyle gerçekleşir.

Karşılıklılık ekonomisi, Avrupa toplumlarında, sözgelimi Benveniste tarafından analiz edilen "Hint-Avrupa kurumları terminolojisi"nin hâlâ izlerini taşıdığı –ve (bir esiri) azat etmek için satın almaktan ticari satınalıma, (saygın bir eyleme karşılık olarak verilen) ödülden maaşa, manevi takdirden borcun ikrarına, inançtan krediye, ahlaki yükümlülükten mahkeme huzurunda icra yükümlülüğüne geçişi getiren– bütün o algılanamaz açığa çıkarma ve "netleştirme" süreçleriyle, kademeli olarak gerçekleşmiş bir simgesel devrimin ürünüdür:[22] Bu "büyük ve saygıdeğer devrim", toplumu Mauss'un "o zamanlar, özünde anti-ekonomik" olduğunu söylediği armağan ekonomisinden koparabildiyse eğer, bunu ancak insan varlığının ekonomik temellerinin kolektif inkârını (din, sanat, aile gibi kimi muaf sektörler haricinde) yavaş yavaş askıya almak ve böylece saf çıkarın ortaya çıkışını ve hesabın ve hesapçılığın (ücretli emeğin icadı ve para kullanımının eşlik ettiği) yaygınlaşmasını mümkün kılarak yapabilmiştir.

Böylece hasıl olan her tür faaliyeti hesap mantığına tabi kılma olanağı ("ticarette duygusallığa yer yoktur"), bilhassa hukukta (örneğin, en kötümser ve en itiraf edilemeyecek ihtimalleri öngören sözleşmelerle) ve ekonomi kuramında (ki başlangıçta, hukukçuların bugün genellikle siyaset felsefesi tezleri olarak okunan devlet üzerine tezlerinin görünürde betimledikleri devletin yaratılmasına katkıda bulunmuş olmaları gibi, söz konusu ekonominin yaratılmasına katkıda bulunmuşlardır) gözler önüne serilen bu nevi *resmi sinizmi* meşrulaştırma eğilimindedir. Özellikle pratiklerin belirsizliğinin etkilerini ve simgesel ürünler ekonomisine büyük bir yük olan "işlem maliyetleri"ni yok etmeyi mümkün kılması bakımından fevkalade ekonomik olduğu görülen bu ekonomi (kişiselleştirilmiş ve böylece

22. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.

kişisel bir mesaja dönüşmüş bir hediye ile aynı miktar karşılığı bir çek arasındaki farkı düşünmek yeter), en kutsal alanlara (günah çıkarma, dua çarkı) değin hesapçılığın meşrulaştırılmasına ve *hesapçılık eğilimi*'nin yaygınlaştırılmasına yol açar; bu sonuncusu, cömertlik eğiliminin mükemmel antitezidir ve Weber'in deyişiyle hesaplanabilirlikle ve öngörülebilirlikle tanımlanan ekonomik ve toplumsal düzenin gelişimiyle kol kola gider.

Armağanı düşünmenin esas zorluğu şurada yatar: Armağan ekonomisi karşılıklılık ekonomisinin okyanusunda bir adacıktan ibaret olmaya doğru gittikçe, anlamı da değişmiştir (belirli bir sömürge etnografisinin bunu yalnızca belli bir kredi biçimi olarak görmesi, etkilerini en düşünümsel gibi görünen analizlerde görmeye devam ettiğimiz kavimmerkezli bir indirgeme eğiliminin uç noktasından başka bir şey değildir): Tutku ile çıkarın (veya karasevda ile mantık evliliğinin), bedava olan ile paralı olanın karşıtlığına dayalı bir ekonomik evrende, armağan gerçek anlamı olan kısıt ile özgürlük, bireysel tercih ile kolektif baskı, çıkarsızlık ile çıkar ayrımının ötesinde konumlanmış bir edim olma anlamını yitirerek, toplumsal sermaye birikimine dönük (halkla ilişkiler veya kurumsal hediye gibi kurumlarla) basit bir rasyonel yatırım stratejisi ya da her tür zorunluluktan ve beklentiden, gerekçeden ve amaçtan bağımsız olarak, hiçbir şey beklemeksizin yapılan tamamen karşılıksız ve lütufkâr bir edim olarak anlaşılan hakiki armağan idealiyle kıyaslandığı için imkânsız olan bir nevi etik marifet haline gelir.

Ekonomizm meselelerinin ve skolastik felsefenin kökünde yatan kavimmerkezli görüşü tamamen geride bırakmak için, armağan mübadelesi mantığının tarihdışı bir antropolojiye dayanan ekonomi kuramlarının anlayamadığı kalıcı ilişkilerin üretilmesine nasıl yol açtığına bakmak gerekir. Armağanı yeniden keşfeden ekonomistlerin,[23] her zaman olduğu gibi, bu (sıfatın dar anlamıyla) "anti-ekonomik" edimlerin ekonomik koşulları sorusunu sormayı unutarak bunları mümkün kılan simgesel mübadele ekonomisinin özgül man-

23. Bkz. P. Batifoulier, L. Cordonnier, Y. Zenou, "L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique, le cas du don contre-don", *Revue économique*, no. 5, Eylül 1992, s. 917-46.

tığını gözardı etmeleri dikkat çekicidir. Bu nedenle (doğası itibariyle) egoist olduğu varsayılan bireyler arasında "işbirliğinin nasıl doğabildiği"ni, tanımı itibariyle "salt çıkarları peşinde" koştuğu kabul edilen bireyler arasında "karşılıklılığın nasıl işbirliğini doğurduğu" nu açıklamak için, ekonomi ile sosyolojinin içi boş bir kesişimi olan "teamüller ekonomisi", "teamül"den başka bir şey ileri süremez. Burada teamülden kasıt, ekonomistler arasındaki süksesini kuşkusuz, Batlamyusçu modeli kavramsal bir yamalama marifetiyle kurtarmaya çalışan Tycho Brahe'nin kurguları gibi, radikal bir paradigma değişiminden kaçınmasına borçlu olan kavramsal bir kurgudur ("bir düzenliliğin teamül olmasının koşulu herkesin ona uyması ve herkesin de başkalarından aynısını yapmasını beklemesidir", "teamül, içsel bir düşünüp taşınmanın sonucudur ve ahlaki eylemin kurallarıyla araçsal eylemin kurallarını dengeler"). Bu uyutma özelliği, toplumsal uyumun gerçek anlamda hesabını veremez; ne –toplumsal uyumun asla sadece *habitus*'ların düzenlenmesine dayanmayıp, daima temel sözleşme biçimlerine de yer verdiği– armağan ekonomilerinde ne de –toplumsal uyumun büyük ölçüde sözleşmenin kısıtlarına dayanmakla beraber, bir o kadar *habitus*'ların düzenlenmesine ve bireysel isteklerle "kolektif beklentiler"in uyumunu temin eden nesnel yapılar ile bilişsel yapıların (ya da eğilimlerin) arasındaki uyuşmaya da dayandığı– karşılıklılık ekonomilerinde bunun hesabını verebilir.

Simgesel sermaye birikimine dönük bir ekonominin muğlaklığı, yapısalcı bakışın boş yere ayrıcalık tanıdığı iletişim mefhumunun tahakküm araçlarından biri olmasında yatar. Armağan, zorunluluğun diliyle ifade edilir: Zorunludur, mecbur kılar, minnettarlık yaratır, tabiri caizse "yükümlülükler doğurur"; meşru bir egemenlik tesis eder. Bunu da başka gerekçelerin yanı sıra, armağanı karşı-armağandan (veya cinayeti intikamdan) ayıran süreyi *kolektif* bir karşı-armağan veya minnettarlık *beklentisi* olarak, daha açık bir ifadeyle söylersek, tanınan meşru bir tahakküm veya kabullenilen ve sevilen bir teslimiyet olarak kurmak suretiyle, zamanı kurduğu için yapar. Karşılıklılık ekonomisi ile armağan ekonomisinin sınırında konumlanmış olmasıyla (Pascal gibi) yapısalcı etnolojinin gözardı ettiği simgesel mübadelenin inceliklerine dair müthiş bir berraklığa

sahip olan La Rochefoucauld'nun dediği de budur: "Bir yükümlülükten kurtulmaya fazla heves etmek, bir nevi nankörlüktür."

Normalde boyun eğme göstergesi olan heves, burada bağımlılığa tahammülsüzlük göstergesidir; dolayısıyla da dile getirdiği şevk ve telaş itibariyle, kurtulma telaşı, fit olma, (kimi *khammes* –ortakçılar– gibi, utanç verici bir şekilde kaçmaya mecbur kalmadan) çekip gitmekte özgür olma, bir yükümlülükten ya da borçtan sıyrılma telaşı, yarı nankörlüktür. Bu, cömert armağan mübadelesini acımasız karşılıklılık ekonomisinden ayıran ve kişinin kendini mecbur hissettiği sürece mecbur olması anlamına gelen bir zamanı azaltma telaşı; ve böylece ilk cömertlik ediminin gerçekleştirildiği andan itibaren söz konusu olan –ve daima kapatılması olası olan borç bünyeye dahil edilmiş bir minnettarlığa dönüştükçe ve tutku, aşk, boyun eğme, saygı, geri ödenmesi imkânsız ve ebedi bir borç olarak bedenlere işlendikçe artan– yükümlülüğü sıfırlamanın telaşıdır.

Simgesel güç ilişkileri, bilgi ve tanıma aracılığıyla gerçekleşen ve süren güç ilişkileridir; ama bu demek değildir ki yönelimsel bilinç edimleri vasıtasıyla gerçekleşirler: Simgesel tahakkümün tesis olması için, tahakküm edilenlerin edenlerle aynı algı ve takdir şemalarına sahip olmaları ve birbirlerini onlar aracılığıyla algılamaları; kendilerini de algılandıkları gibi algılamaları gerekir. Diğer bir deyişle, bilgilerinin ve tanıma edimlerinin temeli, düşünüp taşınarak karar vermeyi içermediklerinden rıza ve baskı ikileminden kaçan pratik uyum ve itaat eğilimleri olmalıdır.

İletişim ve simgesel mübadele aracılığıyla yaratılan, biriken ve korunan simgesel iktidarın temeli olan dönüşümün canevi işte burası: Olduğu haliyle iletişim, şeyleri bilgi ve tanıma düzenine taşıdığından (bu da demek oluyor ki ancak iletişim kurabilen, birbirini anlayabilen, dolayısıyla da aynı bilişsel şemalara sahip olup birbirlerini haysiyet bakımından eşit meşru muhataplar olarak görmeye, iletişim kurmaya ve birbirleriyle konuşmaya, *in speaking terms* (konuşan taraflar halinde) olmaya yatkın failler arasında gerçekleşebilir), daima belirsiz ve askıya alınması muhtemel olan kaba kuvvet ilişkilerini sorumluluk tesis eden ve sorumlu hissettiren kalıcı simgesel iktidar ilişkilerine dönüştürür; ekonomik sermayeyi simgesel sermayeye, ekonomik tahakkümü kişisel bağımlılığa (örneğin pa-

ternalizm), hatta adanmışlığa, (atalara) saygıya veya sevgiye dönüştürür. Cömertlik, sahiplenicidir; daha da içtenlikle cömert olduğu ve göründüğü (örneğin anne baba ve çocuk arasında, hatta âşıklar arasındaki) duygusal mübadelelerde kuşkusuz daha da fazla. "Bana bağlanmaları haksızlık; istedikleri kadar memnuniyetle ve gönüllü olarak bağlansınlar. Bu arzuyu uyandırdığım herkesi aldatmış olurum, zira kimsenin gayesi değilim ve onları tatmin edecek bir şeyim yok. Hem ölmek üzere değil miyim? Ben ölünce onların arzu nesnesi de ölecek. O halde, tatlı sözlerle kandırsam, onlar zevkle kansalar ve bu bana zevk verse de bir yalana inandırmakla nasıl suçlu olursam, kendimi sevdirmekten de aynı şekilde suçlu olurum."[24] (Armağan ekonomisinin daima gayet trajik olan krizleri, simgesel mübadele mantığını ekonomik mübadele düzenine geri kapatan büyünün kayboluşuyla çakışır: "senin için yaptığımız onca şeyden sonra...")

Yine burada da zaman belirleyici bir rol oynar. İletişimi (söz söyleyerek, bir armağan sunarak, bir davette bulunarak veya meydan okuyarak, vs.) kuran ilk edimin daima ihlal teşkil eden, hatta sorgulayıcı bir yönü vardır (bu da, Charles Bally'nin dikkat çektiği gibi, daima ihtiyatlı sorularla el ele gittiği anlamına gelir: "Rica etsem saati söyler misiniz acaba?"). Ayrıca, istesek de istemesek de, daima bir zaptediş ya da yükümlülük potansiyeline sahiptir. Denecektir ki, yapısalcıların mekanikçi modelinin düşündürebileceğinin aksine, bir belirsizlik, dolayısıyla da zamansal bir açıklık barındırır: Daima çağrıya, soruya, davete veya meydan okumaya yanıt vermemeyi ya da hemen yanıt vermemeyi, ertelemeyi, karşı tarafı bekletmeyi tercih etmek mümkündür. Ama yanıtsızlık da bir yanıttır ve bir tür *fatum*, yani kader gibi davranan ilk sorgulamadan kurtulmak o kadar kolay değildir: Kuşkusuz olumlu yanıtın, hazır cevabın, karşı-armağanın, karşı atağın anlamı gayet açıktır, uzun bir mübadele serisinin çıkış noktası kabul edilebilecek bir haysiyet eşitliğinin kabulü olumlanır; buna karşılık yanıtsızlık esasen muğlaktır ve mübadeleyi başlatan kişi ya da bir başkası tarafından daima yanıt vermenin reddedilmesi ve bir tür küçümseme olarak ya da âcizlikten veya korkaklıktan kay-

24. Pascal, *Pensées*, Br. 471.

naklanan onur kırıcı bir kaçış olarak yorumlanabilir.

Mübadele analizlerinin uygulandığı potlaç gibi nesnelerin egzotik ve sıradışı karakteri, görünürde en karşılıksız ve en az maliyetli olan mübadele ilişkilerinin (örneğin, alaka, nezaket, ihtimam göstermenin veya tavsiye vermenin yanı sıra sadaka gibi geri ödenmesi mümkün olmayan cömertlikler) kalıcı asimetrik koşullarda oluştuklarında (bilhassa aşılmaz ekonomik veya toplumsal farklarla birbirinden ayrılmış olanları birleştirdiklerinden) ve bir karşılık olasılığını, gerçek özerkliğin olanaklılık koşulu olan etkin bir karşılıklılık ihtimalini dahi dışladıklarında, kalıcı bağımlılık ilişkileri, arkaik toplumlardaki borç esaretinin süslü varyantlarını oluşturabileceklerinin unutulmasına yol açmıştır: Zira inanç, itimat, şefkat, tutku biçiminde bedenlere kaydolurlar ve onları bilinçli veya isteyerek değiştirmeye yönelik her çaba duyguların kör direnciyle ve suçluluk hissinin ısrarlı ihtarlarıyla karşılaşır.

Mübadeleyi toplumsal bağın yaratıcı ilkesi kılan yapısalcı etnolog ile ümitsiz bir çaba içinde izole atomlar durumuna indirgenmiş failler arasındaki işbirliğinin gerçek ekonomik ilkelerini arayan neo-marjinalist ekonomistin –görünürde her açıdan karşıt olmalarına rağmen– ortak noktaları, (eğitimleri vasıtasıyla) kalıcı eğilimlerle donanmış tarihsel faillerin üretildiği ve yeniden üretildiği ekonomik ve toplumsal koşulları gözardı etmeleridir; bu eğilimler söz konusu failleri kalıcı bağımlılık ilişkileri üreten eşit ya da eşitsiz mübadelelere girmeye uygun ve hazır hale getirir: İster ev içi ilişkileri –en azından ideal olarak– yöneten *philia* isterse de bir kişi veya kuruma (örneğin ünlü bir markaya) duyulan güven olsun, bu "güven" veya "itibar" ilişkileri illaki rasyonel ekonomik hesaba dayanmayabilir ve daima bir yönüyle simgesel şiddetin temin ettiği kalıcı tahakküme atfedilebilirler.

Bireylerin (Paul Veyne'in incelediği Yunan evergetizminde[25] veya saraylıların ve soyluların hayır işlerinde olduğu gibi, elbette hemen her zaman en zenginlerinin) veya kurumların ve (büyük vakıflarıyla) kuruluşların, hatta devletin kendisinin hayırseverliğe göste-

25. P. Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976, özellikle s. 185-373.

rilen itibara dayalı kalıcı asimetrik tanıma ve minnettarlık ilişkileri kurmaya meylettikleri –zorunlu olarak gösterişli– bütün *yeniden dağılım* biçimlerini de bu perspektifte analiz etmek gerekir. Ayrıca –önce potlaçta olduğu gibi tek bir kişinin lehine biriken– simgesel gücün (önce bir alıcı kitlesinin kişisel olarak sahiplenilmesi suretiyle armağan, geçimlik ya da mutlak monarşi döneminde olduğu gibi mükâfat ve paye dağıtımıyla) yavaş yavaş kişisel iktidar ilkesi olmaktan çıkarak –ilkece "devlet (özel şahıslara) hediye etmez" kuralına uysa da, yolsuzlukla birlikte kişisel sahiplenme biçimlerini ve alıcı kitlelerini asla tamamen dışarıda bırakmayan bürokratik yeniden dağıtım aracılığıyla– kişisel olmayan devletçi bir otorite ilkesi haline geldiği süreci de incelemek gerekir. Böylece vergi, yeniden dağıtım/bölüşüm aracılığıyla, ekonomik sermayenin simgesel sermayeye dönüştüğü bir simgesel üretim döngüsüne girer: Potlaçta olduğu gibi, dağılımın kabul görmesini temin etmek için yeniden dağıtım şarttır. Yeniden dağıtımın, resmi yorumunda iddia edildiği gibi, açıkça dağılım eşitsizliklerini düzeltme eğiliminde olduğu doğruysa eğer, aynı zamanda ve hepsinden önemlisi, devletin meşruiyetini kabul ettirmenin yollarını ürettiği de doğrudur – refah devleti karşıtlarının kısa vadeli hesaplarında gözden kaçırdıkları pek çok noktadan biridir bu.

Armağan mübadelesinde, toplumun erdem ve çıkar-gütmezlik rüyasına saygı duruşunda bulunduğu bu kolektif riyakârlıkta gözler önüne serilen şey, erdemin siyasi bir mesele olduğu ve, belli belirsiz bir "meslek ahlakı"ndan başka bir kaynağın yokluğunda, bireysel bir bilinç ve istencin tekil ve izole çabalarına ya da bir itiraf kazuistiğinin vicdan muhasebelerine terk edilmediği ve edilemeyeceğidir. Neoliberalizmin yükselişine eşlik eden bireysel, tercihan ekonomik başarının yüceltilmesi, adeta "kurbanı suçlama" işini kolaylaştırmak için, siyasi meselelerin daha önce hiç olmadığı kadar ahlaki terimlerle ortaya konduğu çağımızda, erdemin ekonomik ve toplumsal koşullarını üreten –diğer bir deyişle, medeni çıkar-gütmezlik ve adanmışlık erdemlerinin, gruba verilen armağan olarak, grup tarafından teşvik edilmesini ve ödüllendirilmesini sağlayan– kurumlara kolektif yatırımda bulunma zorunluluğunu unutturmuştur. Bütünüyle spekülatif ve tipik olarak skolastik bir soru olan, cömertlik ve çı-

kar-gütmezlik olanaklı mıdır sorusunun yerine, siyasi bir soru olan çıkar-gütmezlik ve cömertliğin –armağan ekonomilerinde olduğu gibi– faillerin ve grupların çıkarına olduğu, daha doğrusu, faillerin evrensel olarak saygı duyulan evrensele saygı biçimlerine saygı duymaya yönelik kalıcı bir eğilim edinebilecekleri evrenleri yaratmak için hangi araçların hayata geçirilmesi gerektiği sorusu sorulmalıdır.

2. Vaka İncelemesi: Emeğin İkili Hakikati

Armağan gibi, emeği de ikili hakikati içinde, *nesnel olarak* ikili olan hakikati içinde anlamak için, analizin nesnesini kurmak için paradoksal bir ilk tersyüz edişle terk etmek gereken "öznel" hakikati kuramda hesaba katmamaktan kaynaklanan skolastik yanılgıdan kurtulmak için şart olan *ikinci tersyüz etme* işlemini gerçekleştirmek gerekir. Ücretli emeği nesnel hakikati içinde oluşturmak için zorunlu olan nesnelleştirme işlemi, bu hakikatin, bizzat Marx'ın işaret ettiği gibi, ancak bazı istisnai emek durumlarında nesnel hakikat haline gelen öznel hakikat karşısında kazanılmış bir hakikat olduğunu unutturmuştur:[26] emeğe yatırım ve dolayısıyla emeğin nesnel hakikati olan sömürünün yanlış bilinmesi, ki emekte basitçe maddi gelire indirgenemeyecek içsel bir kâr/yarar bulmaya yol açar, emeğin ve sömürünün gerçek gerçekleşme koşullarının parçasıdır.

Sınır duruma (kuramsal) geçişin mantığı, bu koşulların ancak çok nadiren gerçekleştiğinin ve işçinin emeğinden tek beklentisinin maaş olduğu durumun, en azından belirli tarihsel bağlamlarda (sözgelimi, 1960'ların Cezayiri'nde), son derece anormal olarak deneyimlendiğinin gözden kaçmasına yol açar. Emek deneyimi iki uç nokta arasındadır: yalnızca dışsal kısıtla tanımlanan zorunlu emek

26. Kâr oranlarındaki farklılıkların eşitlenmesi iş gücünün hareketliliğini varsayarken, bu hareketliliğin kendisi de, diğerleri arasında, şunları varsayar: "işçinin emeğinin doğasına karşı kayıtsızlığı (*Inhalt*); "emeğin bütün üretim alanlarında olabildiğince basit emeğe indirgenmesi; işçilerin bütün mesleki önyargılarını terk etmesi" (K. Marx, *Le Capital* – III, 2. kısım, X. bölüm, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", II, 1985, s. 988; Türkçesi: *Kapital*, c. I-II-III, çev. Mehmet Selik, İstanbul, Yordam Kitap, 2011).

ile sınırını sanatçının veya yazarın yarı oyuncul etkinliğinin oluşturduğu skolastik emek: Birinciden ne kadar uzaklaşırsanız, o kadar az doğrudan doğruya para için çalışırsınız ve işten sağladığınız "çıkar", işi yapmanın özünden gelen tatmin duygusu da o kadar artar – mesleğin adıyla veya mesleki statüyle ve genellikle işin kendi içindeki çıkarıyla el ele giden iş ilişkilerinin kalitesiyle ilişkili simgesel kazançlara bağlı çıkarlar da aynı şekilde artar. (Emek kendi içinde bir kâr sağladığı içindir ki iş kaybı da, maaşın kaybına olduğu kadar işle ve iş dünyasıyla ilişkili *varlık sebepleri*'nin kaybına da atfedilebilecek, simgesel bir sakatlanmayı getirir.) İşçiler, onları kendilerine kalan –çoğunlukla küçücük ve neredeyse daima "işlevsel"– özgürlükler vasıtasıyla emeklerine *bağlayan* işlerini sahiplenmek için gösterdikleri çabanın ta kendisi aracılığıyla ve alan görevi gören mesleki uzanın –uzmanlara, göçmenlere, gençlere, kadınlara ilişkin– kurucu farklarından doğan rekabetin etkisi altında, kendi sömürülerine katkıda bulunabilirler.[27] Bilhassa Marx'ın "mesleki önyargılar" ("mesleki bilinç", "üretim araçlarına saygı", vs.) dediği ve (özellikle mesleki kalıtımla) belirli koşullarda edinilen eğilimler, aktüelleşme koşullarını bizzat emeğin kimi karakteristik özelliklerinde bulduklarında durum budur, ister örneğin primler ve simgesel ayrıcalıklarla, mesleki uzamdaki rekabet söz konusu olsun isterse işlerin organizasyonunda işçinin özgürlük alanları yaratmasına ve sözleşmede öngörülmeyen ve iş yavaşlatma eyleminin tam da reddetmeyi veya vermemeyi amaçladığı bütün fazlalığı işine yatırmasına olanak veren belli bir manevra alanının tanınması.

Bu durumda işçinin kendi emeği üzerindeki hâkimiyeti ne kadar fazlaysa, öznel hakikatin de nesnel hakikatten o kadar uzaklaştığını varsayabiliriz (o halde, taşeron zanaatkârlar veya tarım endüstrisine tabi köylülerde, sömürü kendi kendini sömürü biçimini alabilir); iş yerinin (ofis, hizmet bölümü, şirket, vs.) salt ekonomik boyutlarına indirgenemez, karşılığında elde edilen ekonomik kârla tamamen orantısız yatırımlar üreten bahislerin söz konusu olduğu bir rekabet

27. Buna karşılık, değer biçilen ve değer biçen emek olarak emek deneyiminin bütün toplumsal koşullarının yokluğunun sonuçlarını gözlemlemek de mümkündür (bkz. L. Duroy, "Embauché dans une usine". *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 115, Aralık 1996, s. 38-47).

alanı gibi işlediği oranda da aynısı geçerlidir (örneğin, endüstriyel araştırmalarda, reklamcılıkta, medyada, vs. kültürel sermayeyi elinde bulunduranların yeni sömürü biçimlerinin yanı sıra ekonomik maliyeti düşük olan simgesel kazanç şeklindeki tüm ödeme türleri, zira verimliliğe yönelik bir prim ekonomik değeriyle olduğu kadar ayırıcı etkisiyle de eylemde bulunabilir).

Son olarak, bu yapısal etmenlerin etkisi elbette işçilerin eğilimlerine bağlıdır: Konumla ilişkili kolektif beklentiler konumu işgal edenlerin eğilimleriyle ne kadar uyumlu olursa (sözgelimi, kıdemsiz bir denetim memuru için iyi niyet, titizlik, vs.), işe yatırım yapma ve onun nesnel gerçekliğini tanımama isteği de kuşkusuz o kadar artar. Böylece, görünürde en "öznel" ve en "kişisel" olan, faillerin temsillerini bütünleştirebilen modellerle, analizin her durumda açıklaması gereken gerçekliğin ayrılmaz bir parçasıdır; bazen gerçekçi, çoğu zaman hayali, bazen fantastik ama daima kısmi olan bu temsiller, her zaman kısmen etkilidirler.

Örneğin seri üretim hattı gibi en kısıtlayıcı iş durumlarında, emeğe yatırım genellikle emekte söz konusu olan dışsal kısıtla ters oranda hareket eder. Dolayısıyla, pek çok iş durumunda, işçiye bırakılan *özgürlük alanı* (görev tanımlarında oyun/hareket imkânı tanıyan belirsizlik) temel bir bahis konusudur: İş-dışılık, hatta sabotaj ve iş yavaşlatma, vs. riskine yol açar ama işe yatırım ve kendi kendini sömürü olasılığını doğurur. Bu da, büyük ölçüde, nasıl algılandığına, takdir edildiğine ve anlaşıldığına (dolayısıyla da algı şemalarına ve bilhassa mesleki ve sendikal geleneklere, aynı zamanda da edinildiği veya kazanıldığı koşulların anısına ve önceki duruma) bağlıdır. Paradoksal bir biçimde, kazanım (örneğin sigara içme, dolaşma özgürlüğü) hatta (en kıdemlilere veya en niteliklilere tanınan) ayrıcalık olarak algılandığı içindir ki ona bütün değerini veren genel kısıtın üzerinin örtülmesine katkıda bulunabilir. İnsanların en çok bağlandığı ufak şeyler, geri kalan her şeyi unutturur (örneğin tımarhanelerde, sahip oldukları küçük avantajlar kıdemlilerin tırmarhenin kendisini unutmalarını sağlayarak, Goffman'ın betimlediği "tırmarhaneye alışma" sürecinde "fabrikalaşma" sürecindeki bireysel veya kolektif küçük kazanımların rolüne benzer bir rol oynar). Tahakküm edenlerin stratejileri, kısıtlama ve gerilimin artırılması ile kısmi gev-

şetmenin değişimli olarak uygulanmasını içeren Sokrates'in pranga ilkesi diyebileceğimiz şeye dayanabilir; bu da önceki aşamaya dönüşün bir ayrıcalık gibi, daha az kötünün de iyilik gibi görülmesini sağlayabilir (bu durum dönüşümlü uygulamaların ve etkilerinin anısının bekçileri olan kıdemlileri ve sendika memurlarını belirsiz bir duruma sokarken, bazen görünürde muhafazakâr olabilen konum alışlara yol açar).[28]

O halde, faillerin kazandıkları (ve "direniş" kuramı denilen kuramların, rehabilite etme kaygısıyla, düşünmeden yaratıcılık göstergesi olarak övdükleri) bu oyun/hareket özgürlüğü, kendi sömürülerine bizzat katkıda bulunmalarının koşulu olabilir. İşte bu ilkeye yaslanmak suretiyledir ki modern yöneticilik, kâr araçlarının kontrolünü kaybetmemeye dikkat ederek, işçilere işlerini organize etme özgürlüğünü verirken, işçilerin refah düzeylerinin artırılmasına ama aynı zamanda çıkarlarını emeğin dışsal kârına (maaş) değil içsel kâra bağlamalarına yardımcı olur. "Katılımcı yönetim" denilen teknik başta olmak üzere, şirketlerin uyguladığı yeni yönetim teknikleri, emeğin muğlaklığının nesnel olarak işveren stratejilerine sunduğu tüm olasılıklardan muntazaman ve sistematik olarak kazanç sağlama çabası olarak anlaşılabilir. Sözgelimi, idari müdürün fazladan iş ve bir tür kendi kendini sömürü biçimi elde etmesini mümkün kılan bürokratik karizmanın aksine, işe yatırımı teşvik etmeyi amaçlayan yeni manipülasyon stratejileri ("iş zenginleştirme", yenilikçilik ve bunun iletişiminin teşviki, "kalite çemberleri", daimi değerlendirme, otokontrol) genel veya söz konusu şirkete uygulanmış özel bilimsel çalışmalar temelinde açıkça ilan edilir ve bilinçli olarak geliştirilir.

Fakat zaman zaman işçinin emeğine bütünüyle hâkim olduğu ütopyasının en azından kimi durumlarda gerçek olduğu yanılsamasına kapılmak mümkün olsa da, bu durum yeni yönetim sistemleri tarafından uygulanan simgesel şiddetin gizli koşullarını unutturmamalıdır. Eski yönetim kiplerinin en şiddetli ve en görünür kısıtlarına

28. Bir şirketin maaşlı çalışanlarının oluşturduğu kolektif düzeyinde de aynı ilke geçerlidir: İşten çıkarılma tehditleri (30.000 kişinin işine son verilmesi gerekmektedir) gerçek işten çıkarmaların (sözgelimi 5.000 kişinin işine son verilmesini) bir iyilik ya da başarı gibi görünmesine yol açar.

başvuru olasılığını ortadan kaldırmakla beraber, bu yumuşak şiddet, söz konusu konumun belirsizliğine bağlı olarak az çok kasten sürdürülen işten çıkarma ve korku tehdidinde yüzeye çıkan bir iktidar ilişkisine dayanmaya devam eder. Buradan, tahakküm ilişkisinin nesnel hakikatinin gizlenmesi ve dönüştürülmesi için büyük bir çaba gerektiren simgesel şiddetin zorunlulukları ile uygulanmasını mümkün kılan yapısal koşullar arasında, yönetim personelinin sonuçlarına uzun süredir aşina olduğu bir çelişki doğar. Ticari ve mali adaptasyon tekniği olarak işten çıkarmalara başvurmanın yapısal şiddeti ifşa etmeye meylettiği oranda, bu çelişki de artar.

6

Toplumsal Varlık, Zaman ve Varoluşun Anlamı

SKOLASTİK DURUM, tanımı itibariyle, nonnalde zaman denilen şeyle bilhassa özgür bir ilişki içerir, zira aciliyetin, yapılacak işlerin ve iş baskısının askıya alınması olarak, "zaman"ın kendisiyle dışsallık ilişkisi kurulan bir şey olarak görülmesine yol açar. Bu görüş, zamanı sahip olunan, kazanılan ya da kaybedilen, olmayan ya da fazla olan bir şey olarak kuran gündelik dil alışkanlıklarıyla pekiştirilir. Descartesçı idealist görüşün şey-bedeni gibi, şey-zaman veya saatlerin ya da bilimin zamanı da skolastik bakış açısının ürünüdür; zamanı kendi içinde, pratiğin evvelinde ve dışında verili bir gerçek olarak ya da bütün tarihsel sürecin *a priori* (boş) çerçevesi olarak kabul eden bir zaman ve tarih metafiziğinde ifade bulmuştur. Eyleyen failin, "zamansallaştırma" olarak pratiğin bakış açısını tekrar kurmak ve böylece pratiğin zamanın *içinde* olmayıp zamanı (biyolojik veya astronomik zamanı değil, gerçek anlamda beşeri zamanı) *yarattığını* göstermek suretiyle, bu bakış açısından kopmak mümkündür.

Aktüel olmayan bir gerçeklik aktüel bir çıkar/ilgi odağı olarak kurulamaz ya da Husserl'in tabiriyle "mevcutlaştırılamaz"; aktüelleştirilen şeyi aktüelleşir aktüelleşmez "gayri-mevcutlaştırmaksızın", onu aktüel olmayana, işimiz olmuş olan ve yine olabilecek alanlarda algılanmayan zemin haline geri göndenneksizin bu im-

kânsızdır.[1] Dolayısıyla ilgilenmek, herhangi bir gerçeği *ilgi odağı* olarak kurmak, "mevcutlaştırma/gayri-mevcutlaştırma", "aktüelleştirme/aktüelliğin dışına çıkarma", "çıkar/çıkar-gütmezlik" sürecini harekete geçirmek, yani "zamansallaşmak", doğrudan algılanan şimdiyle ilişki içinde (projeyle hiçbir ilgisi olmayan bir ilişki içinde) zamanı *yaratmak*'tır. Dünyayı ilgi ve önemden yoksun olarak kavrayan kayıtsızlığın aksine, *illusio* (veya oyuna ilgi, oyundan çıkarı olma) –bir oyuna ve oyunun geleceğine, oyuna angaje olanlara ve ondan bir şey bekleyenlere sunduğu *lusiones*'e[2] ve şansa yatırımda bulunmaya sevk etmek suretiyle– varoluşa anlam (hem anlam hem istikamet) kazandıran şeydir (bu da zamanı askıya almak için *illusio*'yu yanılsama olarak kurmanın ve çıkarı ve belirlediği eğlenceye dalışı askıya almanın yeterli olduğu inancına bir zemin sağlar).

Zamanın fark edilmeden geçtiği sıradan "önceden işgal/zihinsel meşguliyet" ve "gelecek olana dalma" deneyimini kendi hakikati içinde tesis edebilmek için, gelecekle belli amaçlar veya olasılıklar güden bilinçli projeden başka bir ilişki tanımayan entelektüalist zamansal deneyim görüşünü de sorgulamak gerekir. Bu tipik olarak skolastik tasavvurun temeli, her zamanki gibi, pratik görüşün yerine düşünümsel görüşün konmasıdır. Husserl, bilinçli olarak geleceğin –olumsal gelecek olarak hakikati içinde– hedeflenmesi olarak anlaşılan *proje*'nin, kendini görünür olanda –bir küpün gizli yüzleri gibi, yani doğrudan algılanan şeyle aynı inanç statüsüyle (aynı doksik kiplikle)– yarı-mevcut olarak sunan bir geleceğin düşünüm öncesi hedefi olan *ileri yönelim* ile karıştırılmaması gerektiğini açıkça ortaya koymuş ve ancak skolastik düşünümün eline düştüğü takdirde, geriye dönük olarak, (pratikte olmadığı halde) bir proje olarak görünebileceğini göstermişti (olumsal geleceklerle ilgili tüm paradokslar, gözlemciden ileri gelen ama, "aktüelleşme/aktüelliğin dışına çıkma" sürecinin askıya alındığı kriz durumları haricinde,

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, çev. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, özellikle s. 141 vd.

2. *Lusiones* kelimesi, *casus*, *alea*, *sors* ve *fortuna*'yla birlikte, Huyghens'in olasılık/şans için kullandığı kelimelerden biridir (bkz. I. Hacking, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

oyundan anladığı şey doğrudan doğruya oyunun geleceğine uyum sağlayan failin bihaber olduğu hakikate dair soruların –yarın doğru veya yanlış olacak şey, bugün de doğru veya yanlış olmalıdır– pratiğe sorulmasından kaynaklanır).[3]

Eli kulağında gelecek olan, şeylerin mevcut bir özelliği olarak mevcut ve doğrudan doğruya görünür durumdadır; öyle ki gelmemesi olasılığını –gelecek olan gelmediği sürece kuramsal olarak var olmaya devam eden bir olasılık–dışarıda bırakır. Bilhassa duygular, örneğin korku durumunda bu açıkça görülür: Bedenin tepkilerinin, özellikle iç salgıların –ki beklenen durumun tetiklediklerine benzer– gösterdiği gibi, gelecek olan, korkutan köpek, aniden fırlayan araba zaten olmuş gibi, geri dönüşü olmayan bir şey olarak deneyimlenir ("hapı yuttum", "bittim").[4] Fakat dünya tarafından hakikaten riske edilen bedenin, dünyanın geleceği tarafından kapıldığı bu sınır durumların dışında, sıradan eylemde hedef aldığımız şey olumsal gelecek değildir: İyi oyuncu, Pascal'ın örneğinde olduğu gibi, topunu "en iyi yerleştiren" kişidir ya da topun bulunduğu yerde değil, düşeceği yerde konumlanan kişidir. Her iki durumda da, kendisine kıyasla konum aldığı gelecek meydana gelebilecek ya da gelmeyebilecek bir olasılık değil, oyunun konfigürasyonu dahilinde ve takım arkadaşları ile rakiplerinin konumlarında ve duruşlarında zaten orada olan bir şeydir.

Gelecek Olanda Mevcudiyet

O halde zaman deneyimi *habitus* ile toplumsal dünya arasındaki, olma ve yapma eğilimleri ile doğal veya toplumsal bir kozmosun (veya alanın) düzenlilikleri arasındaki ilişkide oluşur. Daha doğrusu, toplumsal bir oyuna yatırım olarak *illusio*'yu kuran pratik beklentiler veya ümitler ile oyuna içkin eğilimler, söz konusu beklentilere

3. Bkz. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1988.

4. Sartre, bir ileri yönelim olarak, algının doksik kipliğine sahip bir beklenti olarak değil, olumsal bir geleceği hedef alan bir proje olarak ele aldığından, bu şekilde "kötü niyet"e indirgenen korku gibi bir duygunun ciddiyetini temellendiremez.

karşı sundukları gerçekleşme olasılıkları ya da o oyuna özgü matematiksel olasılıkların, *lusiones*'in yapısı arasındaki ilişkide tesis olur. Dolaysız şimdi'de kayıtlı bulunan pratik gelecek beklentisi, ileri yönelim, önceden işgal –tanıdık dünyanın aşikârlığının deneyimi gibi paradoksal bir deneyim olan– zaman deneyiminin en yaygın biçimidir, zira orada zaman kendini hissettirmez ve bir anlamda habersiz geçer (bazen bir meşgaleye fazlaca dalmış olduğumuzda "zaman nasıl geçti anlamadım" deriz).

Zaman (en azından zaman dediğimiz şey), ancak umut edilenler ile olasılıklar, *illusio* ile *lusiones*, beklentiler ile onları gerçekleştirecek dünya arasındaki yarı otomatik örtüşme bozulduğu zaman gerçekten deneyimlenir: İşte o zaman tam olarak kontrol edemediğimiz veya üzerinde hiçbir etkimizin olmadığı dünyanın gidişatı, astronomik (örneğin mevsimlerin döngüsü) veya biyolojik (örneğin yaşlanma) hareketler ya da toplumsal süreçler (örneğin ailevi yaşam döngüleri veya bürokratik kariyer) ile onlarla ilişkilenen içsel hareketler (*illusio*) arasındaki sessiz ittifakın dağıldığını açıkça hissederiz. Beklenen şey ile bu beklentinin oluşmasına yol açan oyunun mantığı arasındaki ya da "öznel" (ki bu içsel ya da zihinsel demek değildir) bir eğilim ile nesnel bir eğilim arasındaki bu örtüşmezlik, zamanla bekleme veya sabırsızlık gibi (Pascal'ın "geleceği, adeta gelişini hızlandırmak için, gelmek bilmediğini düşünerek bekleriz" dediği durumlar), pişmanlık veya nostalji gibi (orada olması istenen kişi veya şey artık olmadığında ya da gitme olasılığı bulunduğunda ve "hızla geçip gidişini durdurmak için geçmişi anımsadığımızda"[5] yaşanan his), sıkıntı veya –(Eric Weil'in okuduğu) Hegel'in anladığı anlamda şimdi'ye ilişkin olarak şimdi'nin olumsuzlanmasını içeren tatminsizlik ile onu aşmaya çalışma çabası olan– "hoşnutsuzluk" gibi ilişkiler kurmamıza yol açar.

(Olduğu haliyle deneyimlenmeyen bir gelecekte mevcudiyet hali olarak gelecek olana kapılma, aşırı çalışan yöneticiler için pek kıymetli olan belirli "serbest zaman" biçimlerine karşıttır. Sözgelimi, geçici tatil *skhole*'sini *illusio*'dan ve zihinsel meşguliyetten azade olduğu için zamandan da azade bir varoluş olarak yaşamak buna ör-

5. Pascal, *Pensées*, Br. 172.

nektir. Bu, alana ve dolayısıyla rekabete katılımın askıya alınması suretiyle –"işi bitirmek"ten ya da "kepenkleri indirmek"ten bahsedilir– ve gerektiğinde aile ortamı ya da tatil kulübü gibi rekabetin olmadığı ve ortak dertleri olmayan –gazeteciliğin bakış açısından sanıldığı gibi yalnızca giysilerinden ve hiyerarşik sıfatlarından değil– toplumsal yatırımlarından da sıyrılmış yabancıları bir araya getirdiği için genellikle "özgür" ve özgürleştirici kabul edilen kurgusal toplumsal evrenlere katılmak suretiyle gerçekleştirilir. Gerçekte, özel bir çaba sarf edilmediği takdirde, "serbest zaman", "yapılacak işler"e yatırım mantığından kaçmakta zorlanır. Bu mantık, kadın dergilerinin öğretileri uyarınca açıkça "başarılı bir tatil geçirme" kaygısı taşıma noktasına kadar varmasa da, simgesel sermaye biriktirmeye yönelik rekabeti farklı biçimlerde de olsa sürdürür: bronzlaşma, anlatılacak anılar, gösterilecek resim veya videolar, tarihsel eserler, müzeler, manzaralar, turist rehberlerinin olmazsa olmaz tavsiyelerine uyarak ziyaret edilen, keşfedilen ya da bazen dedikleri gibi, "yapılan" yerler – "bu yaz Yunanistan yaptık" denildiğindeki gibi.)

Pratik sezginin hedeflediği şey, yani önceden işgalle/zihinsel meşguliyetle önceden mevcut olma, gelecek olarak kurulmamış ve dolaysız şimdi'de zaten mevcut bir gelecek olandır. Proje ise, amaç olarak amaç, yani bütün amaçlar içinden seçilmiş olup aynı kipliğe, meydana gelebilecek ya da gelmeyebilecek olan olumsal geleceğin kipliğine sahip bir amaç ortaya koyar. Hegel'in tanıtladığı şekilde, tasarının, projenin, *Vorsatz*'ın temsili (*Vorstellung*) ve kendi de soyutlamayı –özneyle nesnenin birbirinden ayrılmasını– varsayan niyeti (*Absicht*) varsaydığını kabul edersek, bilinç ve yansıma düzeninde, bir olanağın aktüelleşmesi şeklindeki nesnel hakikati içinde kendini düşünen eylemin düzeninde olduğumuz açıkça görülür.[6]

Şimdi, kendilerinde mevcut olduğumuz, diğer bir deyişle, ilgilendiğimiz şeylerin bütünüdür (ilgisiz olmanın veya orada olmamanın zıddı). Ayrıca (bana öyle geliyor ki, yalnızca geleceğin askıya alındığı, nesnel veya öznel olarak sorgulandığı kritik anlarda ortaya

6. G. W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, çev. A. Kaan, Paris, Gallimard, ed. 1940, s. 106-8; Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal, 2004.

çıkan) noktasal bir âna da indirgenemez: Dolaysız veriye nesnel potansiyeller veya izler olarak işlenmiş pratik beklentileri ve geçmişe bakışları kuşatır. *Habitus*, geçmişin şimdi'deki mevcudiyetidir ve gelecek olanın şimdi'de mevcut olmasını mümkün kılar. Bundan çıkan ilk sonuç, kendi içinde kendi mantığına (*lex*) ve kendi dinamiğine (*vis*) sahip olan *habitus*'un, mekanik olarak dışsal bir nedenselliğe tabi olmadığı ve mevcut koşullarla dolaysız ve ânında belirlenime nazaran belli bir bağımsızlık sağladığıdır – mekanikçi enstantaneizme karşıdır bu. *Habitus*'un sağladığı (ve *Deniz Feneri*'ndeki "kırçıllı çoraplar" gibi, rastlantısal ve önemsiz bir uyarıcı orantısız bir tepkiye yol açtığında patlak veren[7]), belirleyici olmaktan ziyade tetikleyici olan dolaysız olaya nazaran bağımsızlık, takdim ettiği ve belli bir geleceğe yönlendiren geçmişe bağımlılıkla bağıntılıdır: *Habitus* aynı hedef dahilinde –ortak noktaları bu itibarla ortaya konmamaları olan– bir geçmişi ve bir geleceği birleştirir. Zaten mevcut olan gelecek, ancak bizzat geçmiş olarak hedef alınmayan bir geçmişten yola çıkarak şimdi'de okunabilir (bünyeye dahil edilmiş edinim olan *habitus*, geçmişin anısı değil, geçmişin mevcudiyetidir – ya da geçmişte mevcudiyettir).

Pratikle, pratik içinde ve bir alana aşina olmakla edinilen öngörme ve önceden sezme becerisi, hatırlama çabasıyla istendiğinde harekete geçirilebilecek bir bilgi değildir: Yalnızca durum dahilinde kendini gösterir ve onu açığa çıkaran ve (bir başkası onun fark etmeden geçip gitmesine izin verecekken) yakalanacak bir şans gibi var olmasını sağladığı vesileye adeta *karşılıklı bir kışkırtma* ilişkisiyle bağlıdır. İlgi, "çok ilginç" şeylerin nesnelliğiyle bir karşılaşma biçimini alır. "Bizi," der Pascal, "kendimizden dışarı fırlatan şeylerle doluyuz. İçgüdümüz bize mutluluğu kendi dışımızda aramamız gerektiğini söyler. Tutkularımız bizi dışarı iter, onları harekete geçirecek hiçbir nesne olmadığında bile. Dışarıdaki nesneler kendi başlarına bizi ayartıp çağırırlar, onları düşünmediğimizde bile. Bu yüzden filozoflar istedikleri kadar, 'İçinize dönün, sizin için selamet

7. V. Woolf, *Deniz Feneri*, çev. Naciye Akseki Öncül, İstanbul, İletişim, 2000 ve E. Auerbach, *Mimésis. Les représentations de la réalité dans la littérature occidentale*, çev. C. Heim, Paris, Gallimard, 1968, s. 518-48.

oradadır' desin, onlara inanmayız. Onlara inananlar da en kof, en aptallardır."[8] Pratik bilginin bağıntısı olan yapılacak şeyler ve işler (*pragmata*), bir *habitus*'un kurucu beklentileri veya umutlarının yapısı ile toplumsal bir uzamı kuran olasılıklarının yapısı arasındaki ilişki dahilinde tanımlanır. Bu demektir ki nesnel olasılıklar ancak oyunun geleceğini öngörme becerisi olarak oyun hissine sahip olan failler için belirleyici hale gelir.

Bu öngörü, deneyimin düzenliliklerinin deneyimden doğarak yaşamın olumsallıklarını önceki deneyimlere göre yapılandıran ve önceden mutlu veya kederli, tatminkâr veya hayal kırıcı olarak sınıflandırılmış muhtemel geleceklerin pratikte önüne geçmeyi mümkün kılan *habitus* şemalarının hayata geçirilmesine dayalı pratik bir ön kategorilendirmeye dayanır. Bu pratik gelecek hissinin rasyonel bir olasılık hesabıyla hiçbir alakası yoktur – olasılıkların açık açık değerlendirilmesi ile hem daha hassas hem de daha hızlı olan pratik öngörü arasındaki örtüşmezliklerin de gösterdiği gibi (Amos Tversky ve Daniel Kahneman'ın meşhur gözlemleri de bunu gösterir ya da, herkesin deneyimlemiş olabileceği şekilde, asansör zemin katına kadar inmek yerine bir başkası çağırdığı için birinci katta durduğunda yaşanan o beklenmedik histe de söz konusu olan budur: Asansörün aldığı yolun normal süresine dair bünyeye dahil edilmiş bir ölçümüz olduğunu, son derece hassas da olsa –zira birinci katla zemin arasında yalnızca birkaç saniye vardır– saniyelerle ifade edilmeyecek bir ölçüye sahip olduğumuzu ortaya koyar).

Oyun hissi, oyunda gelecek olanın hissi, oyunda onu öngörmeye hazır bir *habitus*'a kendini gösteren gelecek olanın gelmesi için yapılacak şeyin hissi ("yapılabilecek tek şey buydu" ya da "yapılması gerekeni yaptı"), ancak oyunun deneyimiyle elde edilen oyunun geçmişi hissidir – bu da gelecek olanın eli kulağındalığının ve üstünlüğünün geçmişin ürünü olan bir eğilimi varsaydığı anlamına gelir. Oyun hissinin yön verdiği stratejiler, alanın içkin eğilimlerinin pratik öngörüleridir ve asla ne açık kestirimler biçiminde ne de davranış normları veya kuralları biçiminde ifade edilirler – bilhassa en çıkarsız gibi görünenlerin en etkili stratejiler olduğu alanlarda. Oyuna

8. Pascal, *Pensées*, Br. 464.

yatırımı, oyuna ilgiyi hem tahrik eden hem de varsayan oyun, oyundan bir beklentisi olanlar için gelecek olanı üretir. Buna karşılık, bir *habitus*'u ve ona minimum kazanç sağlayacak bir sermayeyi varsayan yatırım veya çıkar, oyuna ve oyunun zamanına, diğer bir deyişle, gelecek olana ve gelecek olanın sunduğu aciliyetlere dahil olmaya yol açar; kazanç potansiyeli olarak sermayeyle doğru orantılıdır – sahiplenme şansı belli bir eşiğin altına düştüğündeyse yok olur.

(Gelecek gibi geçmiş de şimdi'ye, yani oyunun ve bir alanın kurucu bahislerine yatırımın ürünüdür. Geçmişe ait bir kültürel nesnenin –anıt, mobilya, metin, tablo, vs.– yalnızca fosil, tarihsel eser veya tavan arasında unutulmuş "arşivler" gibi maddi olarak korunmakla kalmayıp, aynı zamanda simgesel ölümden, *cansız lafız* olmaktan kurtularak yaşatılabileceğine ne kadar şaşırsak azdır; diğer bir deyişle, müzelik parçalara dönüşmüş gereçler, makineler veya dinsel araçlar gibi artık kullanılmayan, orijinal kullanımından ve alanından ayrılmış ama yine de temaşa veya –her iki anlamıyla– spekülasyon, inceleme veya meditasyon nesnesi olarak sürekli kullanılan ve etkinleştirilen tarihsel nesneyi tanımlayan o belirsizlik durumunda varlıklarını sürdürürler. Heidegger'in müzede korunan eski nesnelerin "geçmiş" olmalarını sağlayanın ne olduğuna dair analizinde bu problemi ortaya koymuş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu nesnelerin "arkeolojik ve etnolojik bir tarihyazımsal öneme sahip nesneler" olarak tarihsel olup olmadıkları sorusunu ele alsa da, bunu yalnızca sırrını haiz olduğu ve daima kendisini "naif antropoloji"nin dışına yerleştirmesini mümkün kılan o meşhur tersyüz edişlerden biriyle sırf soruyu savuşturmak için yapar: Tarihsel nesneyi tarihsel yapan, tarihçilerin tarihe olan güncel ilgileri değildir; tarihselliği ve tarihsel önemi teşkil eden şey, varoluşçu analizin esas nesnesi *Dasein*'ın tarihselliğidir. Esasında, bir insanın yok olmaktan kurtulma şansının üreteceği –ve o öldükten sonra adını anacak ve böylece onu diriltecek– çocukların ve torunların sayısına ve kalitesine bağlı olduğu şeklindeki Ikbayliyen inancının da gösterdiği gibi, geçmişin seçici hayatta kalışının ilkesi şimdi'de yatar: Teknik veya kültürel nesneler ancak belirli bir anda meşru kabul edilen maddi veya simgesel temellükün, yorumun, "okuma"nın ve performansın tekelini ele geçirme mücadelesinde bahis konusu oldukları takdirde korun-

mayı ve uzun süre hayranlık duyulmayı hak eden antik eserler statüsüne erişirler. Dolayısıyla, miras alınan yazılı eserler –ister varlıklarını sürdürmelerini uzmanlar arasındaki anlaşmazlıklara borçlu olan ezoterik metinler isterse algı şemalarını ve dolayısıyla pratikleri değiştirmek suretiyle, kendilerine duyulan *inanç* adına, grupları seferber etmeye muktedir dinsel veya siyasi kehanet metinleri olsun– asla sebep oldukları çatışmaların gerçek sebepleri ya da saf bahaneleri değildir; her ne kadar bahsin bütün değeri oyunda değil de söz konusu bahsin içsel özelliklerinde yatıyormuş gibi yapılsa da.)

O halde toplumsal failler pratikte ve pratikle, pratiğin içerdiği pratik öngörü aracılığıyla zamansallaşırlar. Fakat ancak alanla uyumlaşmış bir *habitus*'a, yani bizzat oyunun yapısında verilen gelecekleri pratik kipte öngörme becerisi olarak oyun (veya konumlanma) hissine sahip oldukları takdirde ya da, diğer bir deyişle, mevcut yapıda kendilerini yapılacak işler olarak dayatan potansiyelleri görmeye hazır olacak şekilde kurulmuş oldukları oranda zamanı "yaratabilirler". Zaman gerçekten de, Kant'ın ileri sürdüğü gibi, bir inşa ediminin sonucudur ama düşünen bilincin değil, eğilimlerin ve pratiğin işidir.

"Ardıllıklar Düzeni"

Yatırım, belirsizlikle ilişkilidir ama bu sınırlı ve bir anlamda düzenli bir belirsizliktir (oyun analojisinin neden yerinde bir analoji olduğunu da açıklar). Esasında, öznel umutlar ile nesnel olasılıklar arasında yatırımı, çıkarı, *illusio*'yu tanımlayan bu özel ilişkinin tesisi için, nesnel olasılıkların mutlak zorunluluk ile mutlak imkânsızlık arasında olmaları, eyleyicinin kazanma şansının ne sıfır (her defasında kaybedilir) ne de tam (her defasında kazanılır) olması ya da, diğer bir deyişle, hiçbir şeyin mutlak surette kesin olmaması ama her şeyin de olanaklı olmaması gerekir. Oyunda belli bir belirsizlik, bir olumsallık, bir "oyun" payı bulunmalı ama aynı zamanda bu olumsallıkta da belli bir zorunluluk, dolayısıyla bir bilginin, makul bir beklenti biçiminin olanağı olmalıdır. Bu olanak, geleneğin veya, gelenek yoksa, Pascal'ın üzerinde çalışacağı –ve dediği gibi "belirsizlik için çalışmaya" olanak veren– "bölüşüm kuralı"nın* olanağı-

dır. (Gerçekten de toplumsal düzen iki uç nokta arasında bulunur: Bir yanda, "belirsizliğe" hiç yer bırakmayan mantıkçı veya fizikalist radikal belirlenimcilik; diğer yanda, Hegel'in Descartesçı fiziksel ve zihinsel ayrımı adına doğal dünyaya bahşettikleri zorunluluğu toplumsal dünyadan esirgeyenlerin "ahlaki dünyanın ateizmi" diyerek eleştirdiği[9] topyekûn belirlenimsizliği, iman – binlercesi arasından tek bir örnek vermek gerekirse, "ciddi" bir belirlenimciliğe dayanan "katı" yasalar ve "kesinlikli" tahminlerin yalnızca fizik alanında olabileceğini ileri süren Donald Davidson.[10])

Ancak toplumsal bir evrenin içkin eğilimleriyle ve onun düzenliliklerinde ve kurallarında ya da dağılımların ve yeniden dağılım ilkelerinin kararlılığını, dolayısıyla da farklı "pazarlarda" kazanç olasılıklarını temin eden mekanizmalarda kayıtlı olasılıklarla ilişki içindedir ki hem oyuna kayıtsız olmayan hem de orada fark yaratabilen eğilimler (tercihler, beğeniler) oluşturulabilir ve bu eğilimler ümit veya ümitsizlik, bekleyiş veya sabırsızlık ile zamanı deneyimlememize aracı olan bütün diğer deneyimleri meydana getirebilir. Daha açık bir ifadeyle, tartışılmaz düzenlilikler sergileyen bir toplumsal dünyayla devamlı bir karşılaşmanın ürünü olduğu içindir ki *habitus*, nesnel olasılıklara (her türlü hesabın dışında) kabaca uyum sağlamış ve bu düzenliliklerin pekiştiği döngüye katkıda bulunmaya meyilli (ve böylece rasyonel eylem hipotezine dayanarak, bilhassa ekonomik olan modellere temel görüntüsü veren[11]) "makul" beklentiler aracılığıyla, bu dünyanın muhtemel gidişatına minimum bir adaptasyon sağlayabilir.

Toplumsal dünya bir şans oyunu ya da rulet çarkının dönüşleri

* *Fr. règle des partis*: Pascal'ın Fermat'yla mektuplaşmalarında ileri sürdüğü ve olasılık kuramının ilk biçimlerinden biri kabul edilen kuramı. *–ç.n.*

9. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *a.g.y.*, s. 24.

10. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

11. Burada toplumsal mekanizmaların kendi kendilerini açığa çıkarmak şöyle dursun, ereklilik, rasyonellik, hatta özgür tercih yanılsamaları olarak gizlenmelerinin mantığını açıkça gözler önüne seren örneklerden biri söz konusudur. Skolastik yanılsama, kendi de bu mekanizmalara kapılmış olduğunun farkında olmayan bir göze göründükleri haliyle toplumsal gerçeklikleri safdil bir tasvirde kaydetmeye yol açar.

gibi birbirinden tamamen bağımsız olayların süreksiz dizisi değildir (Dostoyevski'nin *Kumarbaz*'da söylediği gibi, ruletin cazibesi bir anda toplumun en alt katmanından en üstüne geçmeye olanak vermesinde yatar). Fırsat eşitliğinden bahsedenler, toplumsal oyunların, ekonomik oyunun ama aynı zamanda kültürel oyunların da (dinsel alan, hukuki alan, felsefi alan, vs.) *fair game* (adil oyun) olmadığını unutmaktadır: Rekabet, tam anlamıyla hileli olmasada, nesiller boyu süren bir handikap koşusuna ya da her oyuncunun kendinden önce gelen herkesin olumlu ve olumsuz puanlarına, yani atalarının birikmiş puanına sahip olacağı oyunlara benzer. Kültürel oyunları daha ziyade oyuncuların zaman içinde olumlu veya olumsuz kazançlar, dolayısıyla *habitus*'larına içsel ve kısmen sermayelerinin hacmine bağlı eğilimlerle (ihtiyat eğilimi, cesaret eğilimi, vs.) birlikte, oyun stratejilerine yön veren az çok büyük bir sermaye biriktirdiği oyunlarla kıyaslamak gerekir.

Toplumsal oyunun bir tarihi vardır; bu sebeple de söz konusu oyun oyuncuların bilinç ve istencinden bağımsız içsel bir dinamiğin, nesnel olasılıkların yapısını, dahadoğrusu, sermaye dağılımının yapısını ve buna bağlı kâr olasılıklarını yeniden üretmeye meyleden mekanizmaların varlığına bağlı bir nevi *conatus*'un mahallidir. Bir temayülden veya *conatus*'tan bahsetmek, Popper'la birlikte, olasılık işlevlerinin aldığı değerleri buna karşılık gelen olayların kendilerini üretmeye gösterdikleri yönelimin gücünün ölçüleri olarak kabul ettiğimizi gösterir – Leibniz bu güce *pretentio ad existendum* diyordu. İşte bu yüzden, bu toplumsal kozmosun zamansal mantığını ifade etmek için "ardıllıklar düzeni"nden bahsetmek mümkündür: Esasında "ardıllık" sözcüğünün ikili anlamı sayesinde, Leibnizci zaman tanımı aynı zamanda toplumsal yeniden üretim mantığını da çağrıştırır; yani nesnel *lusiones*'in, olasılıkların veya ümitlerin düzenli dağılımı olarak toplumsal düzenin devamlılığının koşulu olan güçlerin ve ayrıcalıkların intikalinin düzenlilik ve kurallarını.

Toplumsal dünyanın bu fazlalığını belirleyen ve, olanaklılar uzamını sınırlandırmak suretiyle, *habitus*'un pratik itici gücüyle pratik olarak öngörülebilir ve yaşanabilir olmasını sağlayan nedir? Bir yanda, ürünü oldukları yapıları yeniden oluşturmaya (istatistiksel olarak) meyleden (çoğunlukla) tutarlı, (zamanda nispeten) sabit ve

(az çok hassas bir şekilde) düzenlenmiş *habitus*'lar biçiminde faillere içkin olan temayüller; diğer yanda ise, toplumsal evrenlere, bilhassa alanlara içkin olan temayüllerdir – ki bunlar da bilinç ve istençten ya da açıkça yerleşik düzeni sürdürmek için tasarlanmış kural ve kodlardan bağımsız mekanizmaların ürünüdür (kapitalizm öncesi toplumlar kendilerini yeniden üretmek için özellikle *habitus*'a bağlıyken, kapitalist toplumlar öncelikle nesnel mekanizmalara, örneğin ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin yeniden üretimini güvenceye alma eğilimindeki mekanizmalara bağlıdır; bunlara bir de bütün örgütsel kısıt biçimlerini –sözgelimi Alfred Schütz'ün bahsettiği postacı gelir akla[12]– ve pratiklerin kodlamalarını, gelenekleri, teamülleri, hukuku eklemek gerekir; ki bunlardan bazıları, Max Weber'in belirttiği gibi, açıkça öngörülebilirliği ve hesaplanabilirliği temin etmek amacıyla tasarlanmıştır).

Beklentiler ile Olasılıkların İlişkisi

Şu âna kadar, zamansal deneyimin iki kurucu boyutu olan öznel beklentiler ile nesnel olasılıklar, daha doğrusu, bir faille (ya da konumuyla) ilişkili olasılıkları yöneten toplumsal dünyanın içkin yönelimleri üzerindeki fiili veya potansiyel güç –içimden "kuvvetler" demek geliyor– sanki hepsi için aynıymış gibi; sanki bütün failler hem aynı maddi ve simgesel kazanç olasılıklarına (dolayısıyla da, muhatap olarak, belli bir anlamda, aynı ekonomik ve toplumsal dünyaya) hem de değerlendirilmeyi bekleyen aynı eğilimlere sahipmiş gibi akıl yürüttüm. Oysa faillerin (sermayelerinin hacmi ve yapısıyla tanımlanan) güçleri birbirinden çok farklıdır. Beklentilerine ve arzularına gelince, beklentilerin –*habitus*'un eğilimleri aracılığıyla (ki kendileri de çoğu zaman konumlara uyum sağlamıştır)– nesnel olasılıklara evrensel olarak kabaca uyum sağlamaya meylettiklerini söyleyen yasa uyarınca, bunlar da son derece eşitsiz dağılmıştır (gerçekleşme kapasitesiyle kimi uyumsuzluk durumlarına rağmen).

İnsan davranışlarının bu temayül yasası, ki öznel kazanç beklentisinin nesnel kazanç olasılığına uyum sağlamaya meylettiğini söy-

12. A. Schütz, *a.g.y.*, II, s. 45.

ler, farklı alanlara yatırım (para, emek, duygusallık, vs.) yapma eğilimini yönetir. İşte bu suretledir ki ailelerin ve çocukların eğitime yatırım yapma yönelimi (eğitim başarısının önemli etmenlerinden biridir), malvarlıklarının ve toplumsal konumlarının yeniden üretimi için ne derece eğitim sistemine bağlı olduklarına ve sahip oldukları kültürel sermayenin hacmine göre bu yatırımların başarılı olma olasılıklarına bağlıdır; bu iki faktör bir araya gelerek, okula ve okul başarısına ilişkin tutumlardaki önemli farkları (örneğin, lise veya üniversite öğretmeninin çocuğunu işçi çocuğundan, hatta ilkokul öğretmeninin çocuğunu küçük esnaf çocuğundan ayıran farklar) belirler.

İsteklerin olanaklara, arzuların bunları gerçekleştirme gücüne ne kadar uyumlu olduğunu görmek ve, yaygın kanaatin aksine, hep daha fazlasına sahip olma arzusu olan Platon'un bahsettiği *pleoneksia*'nın (açgözlülük) bunun istisnası olduğunu (ve üstüne üstlük, göreceğimiz gibi, temel yasa uyarınca anlaşılabileceğini) keşfetmek her zaman için şaşırtıcıdır. Eğitimle alınan unvanların değersizleştirilmesine bağlı yapısal bir sınıf düşmeye yol açan eğitimin genelleştirilmesi ve iş güvensizliğinin genelleşmesiyle birlikte, beklenti ve olasılıklar arasında uyuşmazlığın daha sık görüldüğü toplumlarda dahi geçerlidir bu. Faillerin toplumsal uzamdaki fiili veya potansiyel konumlarını ve daha genel olarak –daima başkaları tarafından dolayımlanan– kendi imajlarını savunmak için başvurdukları stratejiler, bunları üreten eğilimlerin kendileri de uygulandıkları koşullarla aynı veya benzer koşulların ürünü olduklarında, nesnel olarak bu koşullara uyum sağlarlar – bu da illaki onları uygulayanların çıkarlarıyla uyuştukları anlamına gelmez. İşte örneğin, tahakküm edilen sınıfların mensuplarını farklı eğilimlere sahip failler tarafından katlanılmaz ve başkaldırıcı addedilebilecek nesnel koşulları kabullenmeye iten gerçekçi, hatta mütevekkil veya kaderci eğilimler de ancak, gerçeğe adaptasyonun paradoksal bir karşı-erekliliğe yol açmasıyla, tahakküm koşullarının yeniden üretimine katkıda bulundukları unutulduğu takdirde bir ereklilikleri varmış gibi görünürler.

O halde iktidar (yani sermaye, toplumsal enerji) her oyuncuya nesnel olarak sunulmuş potansiyellere hükmeder: Olanaklılık ve olanaksızlıklarına, güçlü olma derecelerine ve olma gücünün derecelerine ve aynı zamanda, özünde gerçekçi olduğundan, "kuvvetle-

ri"ne kabaca uyum sağlamış güç arzusuna. Belli bir güç derecesiyle belirlenen bir koşula erkenden ve kalıcı olarak dahil olma, bu koşulun sunduğu ya da esirgediği olanaklılıkların deneyimi üzerinden, bu potansiyellerle (temayül bakımından) orantılı olma eğilimlerini bedenlere kalıcı bir biçimde işlemeye meyleder. *Habitus*, bilhassa güncel duruma kayıtlı olanakların algısına ve takdirine yön vermek suretiyle, olanakara nesnel olarak uyum sağlamış pratikler üretmeye meyleden "ol-abilme"dir.

Bu uyumun gerçekçiliğini anlamak için, varoluş koşullarının dayattığı koşullanmaların otomatik etkilerine bir de ailenin, akran kümesinin ve tedrisat görevlilerinin düpedüz eğitici müdahalelerinin eklendiğini hesaba katmak gerekir (değerlendirmeler, nasihatler, buyruklar, öneriler); bunların hedefi açıkça beklentilerin olasılıklara, ihtiyaçların olanaklara uydurulmasını, görünür veya görünmez, açık veya gizli sınırların öngörülmesini ve kabullenilmesini sağlamaktır. Bu gibi düzene davetler, erişilmez hedeflere yönelmiş ve dolayısıyla gayri meşru istekler olarak bellenmiş beklentilerden caydırmak suretiyle, zorunluluğun yaptırımlarını pekiştirmeye veya geçmeye, böylelikle beklentileri daha gerçekçi, yani söz konusu konuma dair olasılıklarla daha uyumlu hedeflere yönlendirmeye meyleder. Her ahlaki eğitimin ilkesi şudur: Toplumsal olarak olduğun (ve olman gereken) şey haline gel, yapman gerekeni, sana düşeni veya tamamen senin sorumluluğun olanı yap – Platoncu *ta autou prattein*'dir, kendi işini yapmaktır bu; kendini aşmayı gerektirebilecek ("soyluluk bunu gerektirir") veya makul olanın sınırlarını hatırlatabilecek ("bu sana göre değil") hakiki bir zorunda-olmadır.

Beklentilerin toplumsal manipülasyonunun –teknik öğrenimin işlevleri tarafından başka alanlarda olduğundan daha az gizlenmiş olduğu için– tüm açıklığıyla gözler önüne serildiği geçiş törenleri, ailenin gerçekleştirmeye meylettiği tüm (kelimenin güçlü anlamıyla) telkin eylemlerinin sınır durumundan ibarettir. Bunlar, merasimli buyruklar ve ihtarlar olarak, olağanüstü bir edimsel kurma edimine kolektif ve kamusal bir biçim bahşederler (örneğin sünnette, oğlanın oğlan olarak kuruluşu); bu edim, her grubun yeni üyelerine uyguladığı çoğu zaman fark edilmeyen bütün sonsuz küçük, sürekli müdahaleleri çok büyük bir toplumsal yoğunluğa sahip süreksiz bir mü-

dahalede sıkıştırır; özellikle, etkileşimlerde pratikte örtük, sinsi veya sadece kayıtlı halde bulunan ve çocuğu hedef alan ve (çocukluğa özgü veya bireysel) eyleme becerisinin, değerinin ve toplumsal varlığının temsilini şekillendirmeye yardımcı olan tüm buyruklar ve yasaklardan bahsediyorum – örneğin bütün tayin edimlerinde söz konusu olanlar, başvuru veya hitap sözleri.

Arasöz: Birkaç Skolastik Soyutlama Daha

Ancak söz konusu mekanizmaların gerçekten anlaşılmasını engelleyen bir soyutlamaya başvurmak kaydıyla, Max Weber gibi "tipik" veya "ortalama olasılıklar"dan bahsetmek mümkün olur (bunun yine de –bilhassa yatırımların önceki dönemde beklenen veya gerçekten elde edilen kâr oranlarına uyum sağlamaya meylettiğini ileri süren– ekonomi kuramının sessizce ileri sürdüğü bir dizi postülayı açığa kavuşturmak gibi bir artısı vardır). "Nesnel biçimde ortalama olarak var olan" genel olasılıklar ile "öznel beklentiler"[13] arasında anlaşılabilir bir nedensellik ilişkisi olduğu hipotezinde bulunmak, öncelikle, failler ile onları belirleyen ilkeler arasındaki farkların soyutlanabileceğini ve, ikinci olarak da, faillerin "rasyonel" yani "sağduyulu bir biçimde", yani "nesnel olarak geçerli"[14] olana referansla veya sanki "katılımcıların tüm koşullarından ve niyetlerinden haberdar"[15] olmuşlarcasına hareket ettiklerini varsaymaktır (nedenin tamamen bilincinde gerçekleştirilmiş bir eylemin uyum sağlaması gerekecek nesnel olasılıklar sistemini hesaplayarak –ve genellikle sonradan– oluşturabilecek yegâne merci olan biliminsanı gibi).

Weber'in başkasıyla yer değiştirebilir ve belirsiz bir failin "potansiyel fırsatlar"a (örneğin, farklı pazarların sunduğu ortalama kâr oranları) "rasyonel yanıtı" şeklindeki rasyonel eylem tanımı, bana skolastik gerçekdışılığın tipik bir örneği gibi geliyor: Esasında, faillerin neredeyse asla durum hakkında rasyonel bir kararın gerekti-

13. Bkz. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, çev. J. Freund, Paris, Plon, 1965, s. 348.

14. M. Weber, *a.g.y.*, s. 335-36.

15. M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1967, I, s. 6; Türkçesi: *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarın, 2012.

receği bütün malumatı toplayabilecek durumda olmadıkları ve her halükârda bu konularda çok eşitsiz bir donanıma sahip oldukları nasıl inkâr edilebilir? Bu işten sıyrılmak için, Herbert Simon'ın yaptığı gibi, mevcut malumatın belirsizliği ve noksanlığıyla ve insan zihninin hesaplama kapasitesinin sınırlarıyla (yine genel olarak...) sınırlı rasyonaliteden, "*bounded rationality*"den bahsetmek ve maksimize etme amacını "kabul edilebilir minima" arayışı olarak yeniden tanımlamak suretiyle hatalı bir paradigmayı düzeltmeye çalışmak yetmez.

Aynı şekilde, beklentiler ile olasılıklar arasındaki mütekabiliyeti ortaya koyduğu için ilk bakışta olgulara daha yakın gibi görünse de esasında gerçekdışı ve soyut olan "rasyonel beklentiler" kuramında da kalamayız: Ümitlerin ve olasılıkların eşitsiz bir şekilde dağılmış olduklarından ve bu dağılımın farklı türleriyle sermayenin eşitsiz dağılımına karşılık geldiğinden bihaber olan bu kuram, biliminsanının –ekonomik yapılar ile eğilimler arasındaki mütekabiliyetin fazla olmasıyla tanımlanan bir ekonomik dünyayla rasyonel olarak karşılaşabilecek denli zorunluluktan bağımsız olan– özel durumunu farkında olmadan evrenselleştirmekten başka bir şey yapmaz. Aynı şekilde, olasılığın bireysel bir "rasyonel inanç derecesi" olarak yorumlanmasına olanak veren Bayes'in karar kuramı da,[16] geleneksel ve koşullu uyaranlara tepki vermeye hazırlayan koşullanmaların ürünü olan *habitus* kuramına görünürde çok yakın olmasına rağmen, "koşullandırma"ya (yeni malumatın inanç yapısında asimile edilmesi[17]) hiçbir kalıcı etki atfetmez; farklı olaylara atfedilen rasyonel inanç derecelerinin (öznel olasılıklar) yeni veriler uyarınca sürekli olarak (ki doğrudur) ve bütünüyle (asla büsbütün doğru değildir) değiştiğini varsayar. Eylemin malumata bağlı olduğu, malumatın asla eksiksiz olamayacağı, rasyonel eylemin mevcut malumatın sınırlarıyla sınırlı olduğu ve yalnızca sağlam bir malumata dayanan rasyonel eylemin "ihtiyatlı eylem" (*prudential*) olarak anılmayı hak ettiği kabul edilse dahi, en iyi sonuçları en olası sonuçlar kılan ey-

16. Bkz. P. Suppes, *La Logique du probable*, Paris, Flammarion, 1981.
17. Bkz. Ellery Eells, *Rational Decision and Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

lem olarak anlaşılan rasyonel eylem yinede *ölçüp biçme*'ye, dolayısıyla farklı eylem olasılıklarını tercih etmenin olası sonuçlarının incelenmesine ve farklı eylemlerin avantajlarının sonuçları bakımından değerlendirilmesine dayalı bir *karar*'ın ürünü olarak kavranmayı sürdürür.

Her zaman olduğu gibi, bu gibi kurguların karşısında bunlara ne gibi bir statü vermek gerektiğini sormadan edemeyiz: Normatif bir kuram mı söz konusu –nasıl karar verilmeli?– yoksa betimsel bir kuram mı – failler nasıl karar verir? Kurallılık ya da düzenlilik anlamında bir kural mı söz konusu –düzenli olarak olan şudur– yoksa norm anlamında bir kural mı (kural şudur)? Bilinçdışına veya gizemli bir sezgiye başvurmak da işin içinden çıkmaya yetmez: "İnsanlar bir karar aldıklarında, bilinçli olarak biçimsel karar kuramının bir aygıtını kullanıp kullanmadıkları değildir mesele. Nasıl ki bisikletçinin veya ip cambazının becerisinin altında mekanik yasalarının sezgisel ve bilinçdışı kavrayışı yatıyorsa, insan kararlarının altında da karar kuramı ilkelerinin bilinçdışı ve sezgisel bir kavrayışı yatıyor olabilir."[18] İşte tam da bu durumda uyutma özelliğinden bahsetmek gerekir diye düşünüyorum... Fakat her şeyden önemlisi, açıkça "ortalama olasılıklar" dilini kullanırken, Max Weber'in en azından üstü kapalı bir biçimde de olsa tabakalaşma kuramının merkezine koyduğu fırsat eşitsizliğini göz önüne alma gibi bir artısı vardır; tipik olarak skolastik olan rasyonel karar kuramıysa, ekonomik ve kültürel sermaye eşitsizliklerini ve hem nesnel olasılıklarda hem de inançlarda ve mevcut malumatta onun sonucu olan eşitsizlikleri gözardı eder. Esasında, stratejiler, emek piyasasının bir hali veya ortalama bir kâr oranı gibi soyut bir duruma verilen soyut yanıtlar değildir; herhangi birini hedef almayıp yalnızca belirli bir sermayeye ve belirli bir *habitus*'a sahip failler için "konuşan" ("onlar için hiçbir şey ifade etmeyen" şeylerin aksine) olumlu veya olumsuz belirtiler biçiminde dünyaya kayıtlı isteklere göre tanımlanırlar.

18. R. C. Jeffrey, "Ethics and the Logic of Decision", *The Journal of Philosophy*, no. 62, 1965, s. 528-35.

Toplumsal Bir Deneyim: Geleceksiz İnsanlar

Böylece pratiklerin olağan düzenini mümkün kılan ekonomik ve toplumsal koşullar sık sık unutulur. Ne var ki, toplumsal dünyada, yaşam –Cezayirli bir işsizin dediği gibi– "şans oyunu"na (*kumar*) dönüştüğünde ve *habitus*'u teşkil eden sınırlı güç arzusu az çok kalıcı olan topyekûn güçsüzlük deneyimi karşısında bir anlamda yok olduğunda ne olduğunu göstermek suretiyle bu koşulları hatırlatan bir kategori, alt-proleter kategorisi bulunur: Nasıl ki kriz durumlarında olasılıkların yok olması, psikologların gözlemlediği gibi, psikolojik savunma mekanizmalarının yok olmasına sebep oluyorsa, burada da, her tutarlı gelecek hedefinin çökmesine bağlı olarak davranış ve düşünce düzeninin genel ve kalıcı olarak bozulmasına sebep olur. Böylece, bu analizci, skolastik dünya görüşünde sessizce iş başında olan varsayımları gün yüzüne çıkarmak suretiyle (bu varsayımlar fenomenolojik analize ve *rational action theory* kuramlaştırmalarına ya da Bayesciliğe ortaktır), bütün "hayali varyasyonlar"dan daha iyi bir biçimde sıradan düzenin aşikârlıklarından kopmayı gerektirir.

Başlarına gelen günlük olayların iniş çıkışlarına tabi ve fantazi ile teslimiyet, hayal dünyasına kaçış ile verilerin hükmüne kaderci bir boyun eğiş arasında gidip gelmeye mahkûm bu geleceksiz insanların çoğu zaman düzensiz, hatta tutarsız ve durmaksızın söyledikleriyle çelişen davranışları, nesnel olasılıkların belli bir eşiğinin altında, doğum kontrolünde olduğu gibi –bazen çok uzak– bir gelecek olana pratik referansı varsayan stratejik eğilimin kendisinin oluşamadığının kanıtıdır. Gelecek üzerinde etkin olarak pratik bir hâkimiyet elde etme hırsı (ve hele ki rasyonel beklentiler kuramının *subjective expected utility* –öznel olarak beklenen yarar– dediği şeyi düşünme ve rasyonel olarak hedefleme projesi), esasında etkin olarak bu geleceğe, yani öncelikle bizzat şimdi'ye hâkim olma gücüyle orantılıdır. Öyle ki, bazen en yoksunlarca ifade edilen rüya gibi istekler ve binyılcı ümitler, yapılar ve *habitus*'lar ya da konumlar ve eğilimler arasındaki mütekabiliyet yasasını yalanlamak şöyle dursun, bu hayali talebin aksine, etkin talebin temelinin ve dolayısıyla

sınırlarının da etkin güçte yattığını gösterir. Alt-proleterleri, 1960'larda Cezayirli işsizleri ya da 90'lı yıllarda şehirlerdeki büyük toplu konutların geleceği olmayan gençlerini dinlerken, potansiyelleri yok etmek suretiyle toplumsal bahislere yatırımı da bitiren güçsüzlüğün nasıl sıfırdan yanılsamaların oluşmasına katkıda bulunduğu görülür. Şimdi'den tamamen soyutlanmış ve onunla derhal çelişen projelerinin de tanıklık ettiği gibi, şimdi ile gelecek arasındaki bağ kopmuş gibidir – okulu çoktan terk etmiş olduğu ortaya çıkan kızı üniversiteye gönderme ya da bir kuruş seyahat parası olmamasına rağmen, Uzak Doğu'da bir dinlenme merkezi kurma hayalleri...[19]

İşsizler, işleriyle birlikte toplumsal olarak bilinen ve tanınan bir *işlev*'in somut olarak gerçekleştiği ve sergilendiği sayısız teferruatı, diğer bir deyişle, her türlü bilinçli projenin dışında, gereklilikler ve aciliyetler biçiminde ("önemli" randevular, teslim edilecek işler, gönderilecek çekler, hazırlanacak teklifler) önceden belirlenmiş amaçların tamamını ve dolaysız şimdi'de son tarihler, randevular ve programlar (yakalanacak otobüsler, korunacak oranlar, bitirilecek işler) biçiminde verili bulunan bütün geleceği de kaybetmiştir. Eylemi yönlendiren ve harekete geçiren tahrik ve belirtilerden oluşan bu nesnel evrenden ve dolayısıyla bütün toplumsal yaşamdan yoksun olarak, kendilerine kalan serbest zamanı ölü zaman, amaçsız ve bütün anlamını yitirmiş bir zaman olarak yaşamaktan başka çareleri yoktur. Zaman ortadan kalkmış gibiyse eğer, ücretli işin çıkarların, beklentilerin, gerekliliklerin, ümitlerin ve şimdi'ye olduğu gibi geleceğe ve içerdiği geçmişe de yatırımların dayanağı, hatta kaynağı, kısacası hayat oyununa ve şimdi'ye katılım olarak *illusio*'nun, (geleneksel öğreti uyarınca, zamandan bağımsızlığı dünyadan bağımsızlıkla özdeşleştirerek) zamanı yaratan, hatta zamanın ta kendisi *olan* ilksel yatırımın temellerinden biri olmasıdır.

Yaşamsal bir yanılsama olan bir işleve veya misyona sahip olma, bir şey olmak veya yapmak zorunda olma yanılsaması ellerinden alınmış olan bu kişiler, oyundan dışlanmış olarak, hiçbir şeyin olup bitmediği ve hiçbir beklentinin kalmadığı bir yaşamın zamansız-

19. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, a.g.y., s. 352-61; *La Misère du monde*, a.g.y., s. 607-11.

lığından kaçmak ve var olduklarını hissetmek için, gerekçesiz ve özellikle de hiçbir yatırım şansı olmayan bir yaşamın silinmiş zamanından –zaman vektörünü tekrar yaratmak ve bir anlığına, oyunun sonuna ya da pazar akşamına kadar, bekleyişi ya da başlıbaşına tatmin kaynağı olan tamamlanmış zamanı geri getirmek suretiyle– kaçmayı mümkün kılan sıralı veya sırasız üçlü bahis, *totocalcio*, *jogo do bicho* gibi veyadünyanın bütün gecekondu mahallelerinin ve *favela*' larının bütün şans oyunları gibi etkinliklere kendilerini verebilirler. Bilhassa bunların en gençleri, Cezayirli alt-proleterlerin çok iyi dile getirdiği dışsal kısıtların oyuncağı olma hissinden ("sudaki meyve kabuğu gibiyim") ve dünyanın kuvvetlerine kaderci bir boyun eğişten kurtulmak için, başkalarının gözünde ve başkaları için toplumsal bir varlık kazanmanın ya da basitçe hiçbir şey olmamasındansa bir şey olmasını sağlamanın ümitsiz bir yolu olarak, kendi başına getirilerinden daha kıymetli –ya da bir o kadar kıymetli– olan şiddet eylemlerine veya ölümcül oyunlara (araba ve bilhassa motosiklet oyunları) başvurabilirler.

Dolayısıyla, alt-proleterler gibi sıradan (ekonomik) dünyadan dışlanmış olanların sınır deneyimi, bir nevi radikal kuşkunun avantajlarına sahiptir: Habersiz geçecek denli aşikâr olan zamanın deneyimine erişimi mümkün kılan ekonomik ve toplumsal koşulları sorgulamaya mecbur bırakır. Esasında şurası kesindir ki bizzat ilkesi itibariyle zamanla –sıradan eylem mantığından kurucu bir bağımsızlığa dayanan– çok özel bir ilişki gerektiren skolastik deneyim, dünyanın ve zamanın farklı deneyimlerinin anlaşılmasına ya da bilhassa zamansallığı bakımdan kendi kendisinin anlaşılmasına zemin hazırlamaz.

Alt-proleterin aşırı mülksüzleştirilmesi –ister çalışma çağında isterse de işçi sınıfından çok sayıda gencin genellikle uzun bir süre tutulduğu tedrisat hayatı ile işsizlik veya eksik istihdam arasındaki o belirsiz alanda olsun– zaman deneyiminin mahalli olan gelecek olanla pratik ilişkinin güce ve gücün getirdiği nesnel olasılıklara bağlı olduğunu göstermek suretiyle, zaman ve iktidar arasındaki ilişkinin aşikârlığını gözler önüne serer. Böylece, oyunda gelecek olana yatırımın minimum bir şansı, dolayısıyla oyun üzerinde ve oyunun şimdi'si üzerinde minimum bir gücü varsaydığını ve pratik-

leri gelecek olana referansla düzenleme becerisinin şimdiki koşullarda kayıtlı bulunan etkin bir olasılık olarak geleceğe hâkim olma olasılığına doğrudan bağlı olduğunu istatistiksel olarak doğrulamak mümkündür. Kısacası ekonomik kozmosun sessiz gereklerine uyum sağlama becerisi, yalnızca asgari bir ekonomik ve kültürel sermayeye, diğer bir deyişle, hâkim olmaları gereken mekanizmalar üzerinde asgari bir güce sahip olanlar için mümkündür. Bu unutulmaması gereken bir noktadır zira yerçekimi gibi görünmez olduğu halde düşündüğümüz her şeyi etkileyen skolastik koşulun etkisinin yanı sıra, bir de kamusal zamanın etkisi vardır. Matematiksel veya fiziksel terimlerle tanımlanan bu astronomik zaman doğallaşmış, tarih dışına, toplum dışına çıkmış ve böylece, Newton'un dediği gibi, "kendiliğinden ve kendi doğası itibariyle" akıp giden, bu suretle de üretimine katkıda bulunduğu konsensüs kılığında iktidar ile olanaklar arasındaki bağları gizlemeye yardımcı olan dışsal bir şey haline gelmiştir.

Zamanların Çoğulluğu

Esasında, öz analizinin evrenselci yanılsamasından hakikaten kurtulmak için (ki entelektüalist rasyonel karar görüşünün karşısına koyduğum zamansal deneyimin tasvirinde kısmen göz yummuştum), ekonomik ve toplumsal olanaklılık koşullarıyla ilişkilendirmek suretiyle farklı zamansallaşma tarzlarını tasvir etmek gerekir. Öldürmek gereken boş zaman, dediğimiz gibi, zamanın geçtiğini görmeyen meşgul kişinin dolu (veya iyice dolmuş) zamanına karşıttır – oysaki, paradoksal bir biçimde, eli kulağında olana dalmış olma ilişkisini kıran güçsüzlük, beklerken olduğu gibi zamanın geçişinin fark edilmesine yol açar. Fakat, aynı şekilde, özgürce seçilmiş nedensiz amaçlar için özgürce kullanılan zaman olan *skhole*'ye de bir o kadar karşıttır; bu amaçlar, entelektüelin veya sanatçının durumunda olduğu gibi, işle ilgili amaçlar olabilir ama ritmi, ânı ve süresi bakımından her tür dışsal kısıttan, özellikle de doğrudan parasal yaptırımların dayattıklarından azade bir işin amaçlarıdır. Sanatçı yaşamının öğrenci veya çıraklık yaşamıyla süreklilik içinde bohem bir yaşantı olarak icadıyladır ki, flu çerçeveleriyle ve gecenin gündüze ka-

rıştığı ritimleriyle, plan program ve (kendi belirlediğinden başka) aciliyet bilmeyen bu zamansallık doğmuştur: Dünyaya saf bir açıklık olarak şiirsel eğilimde somutlaşmış ama gerçekte dünyadan ve sıradan insanların sıradan varlığının bütün vasat kaygılarından uzak olmaya dayanan bir zamanla ilişki. Ayrıca, aynı perspektiften, bir varoluşun sürprizlere kapalı olarak, hatta olaysızca serimlenmesinin ilkesini barındıran bir nevi Leibnizci bir öz olan kariyer mefhumunu kuran zamansal teminatların, bilhassa sıradan iş ve boş vakit ayrımının bulanıklaşmasıyla, akademik koşulun mümkün kıldığı tamamen paradoksal zaman deneyimini nasıl kayırabileceklerini göstermek de mümkündür. Skolastik yanılsamanın en değişmeyen etkilerinden biri olan zamanın paranteze alınmasıyla ilişkilendirilebilecek çok özel bir deneyimdir bu; deneyimin kendisi de oyun olarak oyuna dair perspektifler açan bakış açılarına ilişkin bakış açısına müstesna erişimi olan –Simmel'e göre– "tarafsız seyirci" veya "yabancı" mitiyle birlikte, pratik dünyasından dışlanmaya bağlı mahrumiyeti bilişsel bir ayrıcalığa dönüştürme eğilimiyle bağıntılıdır.

İşçinin, memurun, garsonun veya işkolik yöneticinin deneyimleri kadar birbirinden farklı deneyimlerin, alt-proleterlerin bu yarı serbest zamanına veya silinmiş zamanına kıyasla, ortak bir yönü vardır: İçinde bulunduğumuz ve güvenebileceğimiz ekonomik ve toplumsal düzende değişmeyen temayüllerin varoluşu gibi, daha önce bahsettiğimiz genel koşullara ek olarak, düzenli bir iş sahibi olma ve geleceği, öngörülebilir bir gidişat olarak kariyeri güvence altına alan toplumsal bir konumda bulunma gibi belli özel koşullar varsayarlar. Bizzat etkileri sayesinde gözlerden kaçan bu güvenceler, tedbirler ve garantiler, "makul" denilen bütün davranışların –yerleşik düzenin az çok radikal bir biçimde değiştirilmesini hedefleyenler de dahil– kaynağında yatan gelecekle bu kararlı ve muntazam ilişkinin kurulma koşuludur. Sürekli bir iş sahibi olmaya ve onunla ilişkili güvencelere bağlı olarak şimdi ve geleceğe ilişkin minimum teminatlara sahip olmak, esasında bunlara sahip faillere geleceği etkin olarak karşılamak için gereken eğilimleri sağlar; bunu olasılıklarına kabaca uyarlanmış amaçlarla oyuna girmek ya da bireysel düzeyde örneğin yaşam planıyla veya kolektif düzeyde de –binyılcı bir başkaldırı patlamasıyla hiçbir ilgisi olmayan– reformcu veya devrimci

bir projeyle oyuna hâkim olmaya çalışmak suretiyle yaparlar.[20]

Güçler eşitsiz olarak dağılmış olduğunda, ekonomik ve toplumsal dünya kendini olası her öznenin eşit düzeyde erişebileceği bir olanaklar –işgal edilecek konumlar, alınacak dersler, ele geçirilecek pazarlar, tüketilecek mallar, değiştirilecek mülkler– evreni olarak değil, daha ziyade tabelalarla işaretlenmiş, buyruklarla ve yasaklarla, sahiplenmenin ve dışlamanın işaretleriyle, tek yönlerle veya aşılmaz engellerle dolu, tek kelimeyle, fevkalade farklılaşmış –bilhassa kararlı beklentileri desteklemeye ve gerçekleştirmeye yönelik kararlı olasılıklar sunma derecesine göre farklılaşmış– bir evren olarak sunar. Farklı türleriyle sermaye, gelecek üzerinde öncelikli bir haklar kümesidir; belirli kişilerin belirli olanakların tekeline sahip olmalarını temin eder; her ne kadar bunlar (örneğin eğitim hakkı) resmen herkes için temin edilmiş olsa da. Hukukun takdis ettiği bu münhasır haklar, sahiplenilmiş olasılıkların ve önceden ayrılmış olanakların görünür ve açıkça garanti edilmiş biçiminden başka bir şey olmayıp, böylece, diğerleri için, prensipteki yasaklara ve fiili olanaksızlıklara dönüşürler; bu suretle şimdiki kuvvet ilişkileri de geleceğe yansıyarak, buna mukabil şimdiki eğilimleri yönlendirirler.

Ayrıca, dünyanın geleceğine dolaysız yatırım şeklindeki zamansal deneyim tanımı, alt-proleterlerden farklı olarak, dünyada bir işi olduğu için meşgul olan, bir geleceği olduğu için geleceğe angaje olan herkes için doğru olmakla beraber, yine de dünyanın zorunluluklarının kendilerini dayatma biçimine ve bunun aciliyetine göre belirlendiği açıktır. Nesnel olasılıklar üzerinde sahip olunan güç, istekleri ve dolayısıyla gelecekle ilişkiyi de yönetir. Dünya üzerinde ne kadar güç sahibi olursanız, o kadar gerçekleşme olasılıklarına uyarlanmış, makul, kararlı ve simgesel manipülasyonlara nispeten bağışık istekleriniz olur. Buna karşılık, belirli bir eşiğin altına inildiğinde, gerçeklikten kopuk, bazen biraz delice istekler adeta boşlukta yüzer; sanki hiçbir şey gerçekten mümkün olmadığında, her

20. Alt-proleter denebilecek kişilerle (düzensiz çalışanlar, işsizler) sürekli bir iş sahibi olan çalışanlar arasındaki farka ilişkin analizimi burada yinelemeyeceğim; bu fark bütün pratik alanlarında ve özellikle de siyasetle olan ilişkide geçerlidir (bkz. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, *a.g.y.* ve *Algérie 60*, *a.g.y.*).

şey mümkünmüş gibi; sanki geleceğe dair tüm söylemlerin, kehanetlerin, önsezilerin, tahminlerin, binyılcı ilanların kuşkusuz en elim ihtiyaçlardan birini gidermekten başka amacı yokmuş gibi: geleceksizlik.

Zamanlarının bir değeri olmadığı için mülkleri eksik, zamanları fazla olan alt-proleterlerin aksine, işkolik yöneticilerin mülkleri fazla, zamanlarıysa olağanüstü eksiktir. Birincilerin verecek zamanları vardır ve bu zamanı her ne pahasına olursa olsun nesnelerin ömrünü uzatmak ya da fakir ülkelerin sokaklarında veya pazarlarında görülen ustalıkla kotarılmış ikame mallar üretmek için giriştikleri bazen saçmalık derecesinde yaratıcı tuhaf işlerde "harcarlar". İkinciler ise, paradoksal olarak, daima zaman darlığı çeker ve sonsuza dek Platon'un felsefi *skhole*'nin karşısına koyduğu *askholia* içinde ya da baskı altında yaşamaya mahkûm olarak, tüketme kapasitelerini aşan ve özellikle bakım ve onarım işlerinden vazgeçerek "harcadıkları" mallar ve hizmetlerle dolup taşarlar. Zira zamanlarının (ve kendilerinin) farklı pazarlardaki ekonomik ve simgesel değeri sebebiyle o kadar çok ve o kadar kârlı yatırım fırsatlarına sahiptirler ki bütün deneyimlerine yön veren zaman azlığına dair pratik bir his geliştirirler.

Azlık, diğer bir deyişle, bir kişinin zamanına, bilhassa onun ayırdığı zamana verilen değer, ki armağanların en kıymetlisi çünkü en kişiselidir (hiç kimse bunu başkası yerine yapamaz ve zamanını ayırmak gerçekten de "her şeyini vermek"tir), söz konusu kişinin toplumsal değerinin temel bir boyutudur. Bu değer, bir yanda istemlerle, beklentilerle, taleplerle, diğer yanda da verilen karşılıklarla, örneğin, tabii ki, mesaiye biçilen ücretle ve onun yanı sıra, aceleleri olduğu ve vakitlerinin kıymetli olduğu bilinen "önemli" kişilere bir tür saygı gösterisi olan *acelecilik* göstergeleri gibi simgesel karşılıklarla kendini ileri sürer.

Emeğin ücretinin artmasına (ki o da üretkenliğin artmasına bağlıdır) eşlik eden zamanın azlığının ve değerinin artmasına bağlı etkiler, bunun sonucu olan kâr artışının doğrudan etkilerinden biriyle ikiye katlanır; bu kendi de zaman alan tüketim (mal ve hizmet tüketimi) olanaklarının artışıdır – her şeye ânında sahip olmayı mümkün kılan toplumsal kadiri mutlaklığın sınırı ise her şeyi tüketmenin biyolojik imkânsızlığıdır. Ayrıcalıklı olanların aşırı çalışmaları para-

doksu da böylece açıklanmış olur: Ekonomik ve kültürel sermaye ne kadar artarsa, toplumsal oyunlarda başarılı olma ve dolayısıyla oyuna zaman ve enerji yatırma eğilimi de o kadar artar ve bütün maddi veya simgesel üretim ve tüketim olanaklarını genişletilemez bir biyolojik zamanın sınırları içinde tutmak da o kadar zorlaşır.

Bu model ayrıca muhafazakâr felsefelerin geleneklerin yozlaşmasına ve çeşitli ahlaki sebeplere (örneğin eski zaman köylülerinin "Heideggerci" yaşam tarzının, "el yapımı" ürünlerinin ve az konuşma alışkanlıklarının yok olmasına) ya da –çocuklara, yaşlılara, komşulara, iş arkadaşlarına, arkadaşlara, vs.– mal, yani hediye, hatta daha basit ve daha hızlı olması için para vermekten ziyade zaman verme sanatını temel alan toplumsal mübadele sisteminin yitmesine atfettikleri bir dizi toplumsal değişimin açıklanmasına da olanak verir.[21] Eşitler, hatta eşit olmayanlar arasındaki büyülü ilişkileri sürdürmek ve "korumak" için gereken çabanın, önemli bir zaman harcamayı gerektirdiğinden –şefkat, takdir, minnettarlık, kardeşlik, vs.– toplumun bütününde veya belirli bir kategoride, zamanın fiyatı arttıkça (ve, ekonomik kısıt ya da sözleşme gibi, kalıcı ilişkiler geliştirmenin daha ekonomik yolları geliştikçe) azalmaktan başka şansı yoktur. Sanki kadermiş, bir modaymış ya da nefret edilesi "kolektivizm"den kasti ve evrensel bir kopuşmuş gibi "bireyciliğe dönüş"ten bahsedenler de, mevcut kaynakların artışına bakarak bir dizi pratik ve geleneksel dayanışmanın, malların ve hizmetlerin bölüşümünü hedef alan işbirliğine dayalı veya kolektif düzenlemelerin gitgide yok olmasının (ki, diğer koşullar sabitken, bireylerin ve grupların bilhassa parasal kaynaklarının artmasıyla meydana gelir) nedenini bulabilirler.

Zaman ve İktidar

Toplumsal dünyanın nesnel olasılıklarla ölçülen nesnel yönelimleri üzerinde, dolayısıyla öznel istekler veya beklentiler üzerinde iktidar uygulanabilir. Esasında dünyevi iktidarın, yeniden dağılım ilkelerini korumak veya dönüştürmek yoluyla, farklı sermaye türlerinin dağılımlarını sürdürme veya dönüştürme iktidarı olduğu o kadar aşikâr-

21. V. Zelizer, *The Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994.

dır ki unutulur. Kararlı yeniden dağılım ilkelerine dayanan bir dünya öngörülebilir ve, riskleriyle dahi, güvenilir bir dünyadır. Buna karşılık, mutlak keyfilik, dünyayı keyfi kılma gücüdür (sözgelimi, Nazizmin ırkçı şiddeti, ki her şeyin olanaklı hale geldiği toplama kampı bunun sınır durumudur); topyekûn bir öngörülemezlik arzuların her tür manipülasyonu için (örneğin söylentiler) elverişli bir zemin yaratır ve bunun sonucunda arzuların altüst edilmesi, fazlalık veya eksiklik sebebiyle olağan düzenin makul davranışlarından kopmuş (terörizm gibi) çaresizlik stratejilerinin önünü açar.

Mutlak iktidar, öngörülemez olma ve her tür makul beklentiyi başkalarından esirgeme, başkalarının öngörme kapasitelerine hiçbir fırsat tanımayarak onları mutlak bir belirsizliğe mahkûm etme iktidarıdır. Bu iktidar, kötü Tanrı'nın adaletsiz kadiri mutlaklığıyla teolojik imgelemin haricinde asla erişilemeyen bir sınır olarak, onu elinde bulunduranı zamanın güçsüzlük olarak deneyiminden kurtarır. Kadiri mutlak demek, kendisi beklemeyen, aksine, bekleten demektir.

Beklemek, iktidarı ve iktidar ile zaman arasındaki bağı deneyimlemenin ayrıcalıklı yollarından biridir – başkalarının zamanı üzerinde iktidar uygulamakla ilişkili bütün davranışların dökümünü çıkarıp analiz etmek gerekir ve bunu hem güçlünün tarafındaki (ertelemek, ağırdan almak, oyalamak, ötelemek, sonraya bırakmak, geç gelmek ya da tersine, acele ettirmek, şaşırtmak) hem de tıp dünyasında dendiği gibi "hasta"nın,* ki kaygılı ve âciz bekleyişin ideal örneğidir, tarafındaki davranışlar için yapmak gerekir. Bekleyiş, boyun eğmeyi içerir: Çok arzulanan bir şeyin bir çıkara yönelik olarak hedef alınması, karar ânına tabiri caizse "endeksli" olan kişinin davranışını kalıcı bir biçimde, yani bekleyişin sürdüğü süre boyunca, değiştirir. Dolayısıyla, "ağırdan alma", Cervantes'in dediği gibi "zamanı zamana bırakma",[22] bekletme, ümitleri yok etmeden erteleme, tamamen (aksi takdirde beklentiyi öldürecek olan) düş kırıklığına uğratmadan şaşırtma sanatı, iktidar kullanmanın ayrılmaz bir unsu-

* "Hasta" anlamına gelen *patient*, *patience* yani "sabır" ve *patienter* yani "sabırla beklemek", "sabretmek"le aynı kökten gelir. *–ç.n.*

22. M. de Cervantes, *Nouvelles exemplaires*, çev. J. Cassou, Paris, Gallimard, "Folio", 1996, s. 101.

rudur. Bu bilhassa, akademik iktidar gibi, büyük ölçüde "alıcı"nın* inancına dayanan, istekler üzerinde ve istekler aracılığıyla, zaman üzerinde ve zaman aracılığıyla tatbik edilen, zamana ve beklentilerin gerçekleşme temposuna hâkim olmak suretiyle uygulanan iktidar için geçerlidir (bazen, başka bir yargılama biçimi olmaksızın, kimi akademik hükümler verirken dendiği gibi, "daha zamanı var", "henüz genç" veya "daha çok genç", "bekleyebilir"): hevesini kırmaksızın reddetme, ümitsizliğe sürüklemeksizin germe sanatı.[23]

Kafka'nın *Dava*'sı, müthiş bir güvensizlikle ilişkili çok güçlü bir yatırıma mahkûm etmek suretiyle kaygıyı en uç noktasına kadar taşımaya muktedir böylesi mutlak, öngörülemez bir iktidarın modeli olarak okunabilir. Bu romanda anlatılan toplumsal dünya, olağanüstü görünüşüne rağmen, olağan toplumsal dünyanın olağan hallerinin veya bu dünyaya dair olağan koşulların sınır durumundan başka bir şey olmayabilir; kimi damgalanmış gruplar (Kafka'nın zamanının ve coğrafyasının Yahudileri, Amerikan gettolarının siyahları ya da pek çok ülkede en yoksun sınıfı oluşturan göçmenler) ya da küçük veya büyük bir şefin mutlak keyfiliğine tabi olup özel ve hatta kamusal kuruluşlarda sandığımızdan daha çok karşımıza çıkan bazı toplumsal adacıklar gibi. (Joachim Unseld'in[24] bir yapıtın basılmasına ya da kamusal bir varlık kazanmasına ilişkin tüm karar inisiyatifini elinde bulunduran editörün edebi süreçte yargıcınkine benzer bir konuma sahip olduğunu gösteren analizi, *Dava*'da da akademik düzende olduğu gibi başkalarının zamanına hükmetmeye dayanan iktidarların uygulandığı kültürel üretim alanlarının son derece gerçekçi bir modelini görmeye olanak verir.)

K.'ya iftira atılmıştır; başta hiçbir şey olmamış gibi yapar; sonra endişelenmeye başlar ve bir avukat tutar. Oyuna girer; yani zamana, bekleyişe, kaygıya. Muazzam bir öngörülemezlikle tanımlanan bir oyundur bu: Güvenilebilecek hiçbir şey yoktur. Descartesçı teolojide doğrucu Tanrı tarafından güvenceye alınan üstü kapalı süreklilik,

* Yine *patient*, ama bu kez skolastik gelenekte "eyleyici"nin karşıtı olarak, nedenin etki ettiği unsur anlamında. *—ç.n.*

23. Bkz. P. Bourdieu, *Homo academicus*, a.g.y., s. 116-40.

24. J. Unseld, *Franz Kafka. Une vie d'écrivain. Histoire de ses publications*, Paris, Gallimard, 1982.

değişmezlik sözleşmesi askıya alınmıştır. Ne güvenlik ne de nesnel bir güvence, dolayısıyla da ne öznel güvence ne de kendini emanet edecek bir merci vardır. Her şey beklenebilir; en kötüsü gerçekleşebilir. Normalde keyfiliği sınırlandırmakla görevli kurum olan mahkemenin burada kendini gizleme gereği bile duymadan olduğu gibi ileri süren keyfiliğin ideal mahalli olması tesadüf değildir. Sözgelimi, hep kendisi geç kalırken sürekli başkalarını geç kalmakla suçlar ve her evrensel normun gizli temeli olan kuralın onu belirleyenler için de geçerli olduğu ilkesini deler. Kısacası, keyfiliği ve dolayısıyla öngörülemezliği şeylerin düzeninin tam kalbine kurar.

Mutlak iktidarın kuralı yoktur; daha doğrusu, kuralı, kuralsız olmaktır; hatta daha da beteri, her defasında veya canı istediğinde ya da işine geldiği gibi kural değiştirmektir: Yazı, ben kazanırım, tura, sen kaybedersin. Prosedürleri net amaçlar doğrultusunda yöntemli olarak organize edilmiş rasyonel ve etkili faaliyetin mahalli olan bankanın aksine, mahkeme, prosedürleri gibi etkileri bakımından da, bütünüyle opak ve keyfi bir işleyiş kipine sahiptir: Ne zaman istiyorsa o zaman toplanır ve ne istiyorsa onu yapar; bankanın üyeleri gibi, mahkemenin üyeleri de genel isimlere sahiptir ama mahkemede isimlerini kullanmak tabudur ve K. Titorelli'ye resmettiği yargıcın adını sorduğunda, Titorelli söylemeye "yetkisi olmadığı" yanıtını verir.

Bu kurulu düzensizlik karşısında, önce oldukça kayıtsızken yavaş yavaş oyuna kapılan ve onun muazzam belirsizliğini keşfeden K. ne yapabilir? Diğer birçok karakter gibi avukat da, oyun üzerindeki sözde hâkimiyeti adına, K.'nın ümitlerini ve beklentilerini manipüle eder ve yalancı umutlarla oyalayıp belirsiz tehditlerle ona işkence eder. (Böylece şematik bir çizime indirgenen avukat, bütün total kurumların –yatılı okul, hapishane, akıl hastanesi, kışla, fabrika, toplama kampı– kıdemlileri ve yöneticilerinin ya da daha genel olarak, hem güçlü hem de korkutucu bir kurumla –okul, hastane, bürokrasi, vs.– varsayılan bir aşinalık adına, bir sıcak bir soğuk esmek, bir korkutmak bir avutmak ve böylece oyuna yatırımı artırmak ve oyuna içkin yapıların bünyeye dahil edilmesini pekiştirmek suretiyle "alıcı"nın yaşadığı kaygıyla orantılı bir kontrol ya da etki uygulayabilen bütün bilinçli aracıların da dahil olduğu çok büyük bir

fail sınıfının timsali haline gelir.)

Despotik rejimlerde veya toplama kampında olduğu gibi keyfilik ve öngörülemezlik artık sınır tanımadığı için hem belirsizliğin hem de yatırımın en üst noktaya taşındığı uç durumlarda, yaşam ve ölüm de dahil olmak üzere en nihai meseleler her an bahis konusu olur: Herkes tamamen savunmasız olarak korku ve beklentilerinin en şiddetli biçimlerde manipülasyonuna tabi kılınır (K. gibi ya da alt-proleterler gibi). Nesnel olasılıkları değiştirme iktidarı aracılığıyla zamana etki etme iktidarı (örneğin paranın devalüasyonu, bir kotanın ya da yaş sınırının tesisi gibi kocaman bir kişiler kategorisine düşen olasılıkları iptal edebilen veya etkisizleştirebilen tedbirler – ya da Merton'un *socially expected durations*[25] (toplumsal olarak beklenen süreler) dediği şeyleri dönüştürmeyi hedefleyen bambaşka kararlar aracılığıyla), arzuların doğrudan manipülasyonuna dayanan stratejik bir güç kullanımını olanaklı (ve muhtemel) kılar.

Mutlak iktidar durumlarının dışında, iktidarın söz konusu olduğu her yerde (bir eser hakkındaki kararını geciktiren editör ile yazar arasında, savunma tarihine ilişkin kararını erteleyen tez danışmanı ile doktora öğrencisi arasında, müdür ile terfi almaya can atan çalışanlar arasında, vs.) oynanan zaman oyunları ancak kurbanın da (zorla elde edilen) suç ortaklığıyla ve oyuna yaptığı yatırımla oynanabilir. Esasında bir kimse ancak oyuna angaje olduğu oranda ve eğilimlerinin suç ortaklığına güvenmenin mümkün olduğu durumlarda kalıcı olarak "tutulabilir" (ve böylece beklemesi ve ümit etmesi, vs. sağlanabilir).

25. R. Merton, "Socially Expected Durations: A Case Study of Concept Formation in Sociology", W. Powell, R. Robbins, *Consensus and Conflict* içinde, New York, The Free Press, 1984, s. 262-83.

Beklentiler ve Olasılıklar Arasındaki İlişkiye Dönüş

Genellikle beklentilerin olasılıklara uyarlanmasını teşvik eden "muhtemelin nedenselliği" kuşkusuz toplumsal düzenin korunmasındaki en güçlü etmenlerinden biridir. Bir yanda, dünyayla doksik ilişkinin, (başka koşullar altında oluşmuş bir *habitus* açısından) en katlanılmaz varoluş koşullarının sorgulanmasını ve reddedilmesini engelleyen dolaysız boyun eğişin varsaydığı şekilde, tahakküm edilenlerin yerleşik düzene koşulsuz teslim olmalarını sağlar. Diğer yandaysa, kaybolma veya geride kalma riski taşıyan elverişsiz ve düşük konumlara uyarlanmış oldukları için toplumsal düzenin gereklerine, özellikle de farklı kendi kendini sömürü biçimlerini teşvik etmeleriyle, gerektiği gibi hazırlamayan eğilimlerin edinimini teşvik eder (sözgelimi, daire veya ev sahibi olabilmek için muazzam kredi borçlarına giren küçük işverenler veya orta düzey yöneticiler).[26]

Tahakküm edilenler daima popülist mistisizmin sandığından, hatta salt varoluş koşullarının gözleminin –ve özellikle siyasi veya sendikal mercilerin dolayımından geçen taleplerinin örgütlü ifadesinin– düşündürebileceğinden daha uysaldır. Kendilerini yaratmış olan dünyanın gereklerine uyarlanmış olduklarından, varoluşlarının büyük kısmını besbelliymiş gibi kabullenirler. Üstelik en katı yerleşik düzenin bile kolayca feda edilemeyecek kazançlar sağlaması sebebiyle, (sözgelimi bir greve başlarken) öfke, başkaldırı ve ihlal durumları daima zor ve sancılıdır ve hemen her zaman maddi manevi çok yüksek bedelleri vardır.

Bu durum, aksi doğru gibi görünse de, evde olduğu gibi okulda veya fabrikada da "büyükleri"ne ilişkin tutumlarına bakılırsa toplumsal dünyaya radikal bir biçimde karşı oldukları düşünülebilecek gençler için dahi geçerlidir.[27] Dolayısıyla, (çalışmaları, akademik düşüncenin o çok bayıldığı karşıtlıklardan biriyle, "yeniden üretim"in karşıtı olarak "direniş" tarafına kaydedilmiş olan) Paul E.

26. Bkz. P. Bourdieu ve diğ., "L'économie de la maison", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, Mart 1990.

27. M. Pialoux, "Jeunes sans avenir et travail intérimaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26-27, 1979, s. 19-47.

Willis de, ezilen sınıfların gençlerinin eğitim kurumuna ve "büyükleri"ne, dolayısıyla da işçi sınıfı geleneklerine ve değerlerine karşı gelmek için başvurdukları çoğu zaman anarşik ve suça yakın direniş edimlerinin haklı olarak altını çizmekle beraber, sertlik ve erkeklik tapınışına adanmış bu acımasız dünyanın katılığından da bahseder (kadınlar orada yalnızca erkekler üzerinden var olur ve tabiiyetlerini kabul ederler[28]). Bu erkek kuvvetine tapınışın, ki uç noktası "kabadayılığın" yüceltilmesidir (bilhassa dile ilişkin olarak, popülist mitolojinin bir diğer odak noktası), nasıl somut, sağlam, değişmez ve –grup veya çete tarafından– kolektif olarak güvenceye alınmış, bilhassa da kendi aşikârlıklarının esiri ve farklı olana karşı agresif olan bir dünyanın teyidine dayandığını açıkça gösterir. Çarpıcı imgelerle, *ad hominem* söylemlerle, dramatik yeminlerle ve bütün bir merasimle (basmakalıp hitaplar, takma adlar, yalancı kavgalar, itişmeler, vs.) duygusal olarak desteklenen ve vurgulanan, somutluk ve sağduyu uğruna soyutlamayı reddeden fevkalade katı bir konuşma tarzının gösterdiği gibi, bu dünya görüşü, bilhassa ucu toplumsal hiyerarşiye dokunan her şey gibi temel öneme sahip konularda (yalnızca cinsiyet konusunda değil), son derece konformisttir. (Amerikan gettolarının siyahlarına ilişkin çalışmalardan –ve bilhassa Loïc Wacquant'ın çalışmalarından[29]– çok benzer sonuçlar çıkarmak mümkündür.) İsyan, baş gösterdiğinde, dolaysız evrenin sınırlarında durakalır ve itaatsizliğin, otoritenin karşısında kabadayılığın veya hakaretin ötesine geçmeyi beceremediğinden, yapılardan ziyade kişileri hedef alır.[30]

Eğilimleri doğallaştırmaktan kaçınmak için, bu kalıcı olma tarzlarını (örneğin açık sözlülük ya da duygusal anların o çok dokunaklı kabalığı ve tatlı sertliği) edinimlerinin koşullarıyla yeniden ilişkilendirmek gerekir. Zorunluluk *habitus*'ları zorunluluğa karşı savun-

28. P. E. Willis, *Profane Culture*, Londra, Routledge & Kegan, 1978 ve "L'école des ouvriers", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 24, Kasım 1978, s. 50-61.

29. Bkz. Loïc Wacquant, "The Zone: le métier de 'hustler' dans le ghetto noir américain", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 93, Haziran 1992, s. 38-58.

30. Kurum veya mekanizmalardan ziyade insanları eleştirme ve suçlama eğilimini Cezayirli alt-proleterlerde de gözlemlemiştim.

ma mekanizmasıdır ve, paradoksal bir biçimde, zorunluluğu öngörmek ve böylece etkinliğine katkıda bulunmak suretiyle, onun şiddetinden kaçmaya çalışırlar. Aynı zamanda ahlaki bir düzen olarak işleyen toplumsal bir düzenin yaptırımları ya da buyruklarının dayattığı bir öğrenme sürecinin ürünü olan bu son derece gerçekçi (ve bazen neredeyse kaderci) eğilimler, ufukları az çok kapatmak suretiyle, beklentiler ile gerçekleştirilenler arasındaki uyumsuzlukları azaltır. Kabullenme, bütün "ideolojik devlet aygıtları" tarafından uygulanan kasıtlı ehlileştirme eylemlerinin yanında hafif kaldığı toplumsal doğayla (bilhassa eğitim ve iş piyasasının yaptırımları biçiminde) dolayımsız karşılaşmada, bizzat şeylerin düzeninin öğretisi olan bu *learning by doing* (yaparak öğrenme) tarzının en genel etkisidir.

Bugünlerde basit bir "direniş" retoriğinden beslenen popülist yanılsama da tahakküm edilenlerin koşulunun en trajik etkilerinden birinin görmezden gelinmesine yol açar: erkenden ve sürekli olarak şiddete maruz kalmanın yol açtığı şiddet eğilimi. *Şiddetin korunumu* diye bir yasa vardır ve bütün tıbbi, sosyolojik ve psikolojik araştırmalar göstermektedir ki çocuklukta kötü muameleye maruz kalmak (özellikle anne baba tarafından dövülmek) ile, sonrasında kişinin suç, hırsızlık, tecavüz ve saldırılarla başkalarına (çoğunlukla da aynı talihsizliği paylaşanlara) karşı ve, bilhassa alkolizm ya da uyuşturucu bağımlılığıyla da, kendi kendine karşı şiddet uygulama olasılığının artması yakından ilişkilidir. İşte bu yüzden, bu görünür ve açıkça menfur şiddet biçimleri gerçekten azaltılmak isteniyorsa, gözlerden ve yaptırımlardan kaçan evrensel şiddet miktarını; her gün ailede, fabrikada, atölyede, bankada, ofiste, karakolda, cezaevinde, hatta hastanede ve okulda uygulanan ve son kertede ekonomik yapıların ve toplumsal mekanizmaların –insanların etkin şiddetiyle pekiştirilen– "atıl şiddeti"nin ürünü olan şiddeti azaltmaktan başka çare yoktur. Bilhassa damgalanmış kesimlere uygulanan simgesel şiddetin etkileri, hümanist pastoral âşıklarının inanırmış göründükleri gibi, daima insan idealinin başarıyla gerçekleştiği durumların ortaya çıkmasına vesile olmaz; failler, yozlaşma koşullarının dayattığı yozlaşmaya karşı daima bireysel ve kolektif, anlık veya kalıcı savunmalar (zira *habitus*'larda kalıcı bir biçimde kayıtlıdırlar) –örneğin ironi,

mizah veya Alf Lüdtke'nin *Eigensinn* dediği "inatçı inat" ve bilinmeyen daha onlarca direniş biçimi–geliştirmeyi başarsalar da.[31] (Bilhassa cahillikleriyle doğru orantılı bir düş kırıklığı ya da şaşkınlıktan ötürü şeyleri olduğu gibi tasvir etme çabasını bir itham veya övgü olarak görecek bütün iyi niyet timsallerinin gözünde, tahakküm edilenlerden onları ezer ya da yüceltir gibi görünmeden doğru ve gerçekçi bir şekilde bahsetmenin bu kadar zor olması da bundandır.)

Bir Özgürlük Alanı

Fakat beklentiler ve olasılıklar döngüsünün bozulamayacağı sonucuna varmaktan kaçınmak gerekir. Bir yanda, eğitime erişimin yaygınlaştırılması –ve bunun sonucu olarak, kazanılan nitelikler, yani ümit edilen konumlar ile elde edilen işler arasındaki yapısal fark– ve mesleki güvensizliğin yaygınlaştırılması gerilimlere ve hüsrana yol açan örtüşmeme durumlarını artırır.[32] Beklentiler ile nesnel yönelimler arasındaki adeta kusursuz örtüşmenin dünya deneyimini teyit edilen öngörülerin kesintisiz olarak birbirine zincirlenmesine dönüştürdüğü o evrenler sonsuza dek bitmiştir. O âna değin "yeryüzünün lanetlileri"ne ayrılmış olan geleceksizlik, gitgide yaygınlaşan, hatta kipsel bir deneyimdir. Fakat aynı zamanda simgesel düzenin göreli özerkliği söz konusudur ki her koşulda, özellikle de beklentiler ile olasılıkların birbirinden ayrı düştüğü dönemlerde, olanaklılar uzamını yeniden açmayı hedefleyen siyasi bir eyleme özgürlük payı bırakabilir. Bilhassa az çok büyülü ve canlandırıcı edimsel bir geleceği çağırma edimiyle, örneğin kehanet, tahmin veya öngörü yoluyla, beklenti ve ümitleri manipüle edebilen simgesel güç, beklentiler ile olasılıklar arasındaki uyuşmaya belli bir oyun payı katabilir ve saf olasılıklar mantığının pratikte dışarıda bırakmaya yol açacağı ütopya, proje, program veya plan gibi az çok olasılık dışı olanaklılıkların, az çok iradeci bir tarzda ortaya konmasıyla bir özgürlük alanı açabilir.

31. A. Lüdtke, "Ouvriers, *Eigensinn* et politique dans l'Allemagne du XX^{e} siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 113, Haziran 1996, s. 91-101.

32. P. Bourdieu, *La Distinction*, *a.g.y.*, s. 109-85.

Kuşkusuz, *habitus*'u bir *esse in futuro* (gelecekte olmak), pedagojik eylemin açık ve kasti müdahaleleriyle pekiştirilmiş kendi de kalıcı olan bir kalıcı yatırım ilkesi olarak kurmaya meyleden bünyeye dahil etme sürecinin gücü, en altüst edici simgesel eylemlerin dahi, başarısızlığa uğramamak için, eğilimleri ve bunların yenilikçi imgeleme ve eyleme dayattıkları sınırlılıkları hesaba katmaları zorunluluğuna yol açar. Yaygın tedirginlik ve hoşnutsuzlukları, toplumsal olarak kurulmuş az çok karmaşık arzuları açıklaştırmak ve yayımlamak suretiyle meşrulaştırmaya ve tasdik etmeye muktedir simgesel tetikleme ve hatta deklanşör mekanizmaları olarak işleyen simgesel eylemler, ancak önceki telkin eylemlerinin bedenlere yerleştirdiği eğilimleri etkinleştirmeyi başardıkları ölçüde başarılı olurlar.

Fakat simgesel iktidarın ancak etkililik koşullarının korumayı veya dönüştürmeyi amaçladığı yapıların kendilerinde kayıtlı olmaları koşuluyla işleyebileceği tespitinde bulunmak, onun bu yapılardan hiçbir şekilde bağımsız olamayacağını söylemek değildir: Bu ifade ve dışavurma gücü, yaygın deneyimlere resmileştirme biçiminde bir "yayımlama" aracılığıyla eksiksiz bir varlık kazandırarak, toplumsal varoluşun pratiğin göstergelere, simgelere, söyleme dönüştüğü o belirsiz mahalline müdahale eder ve nesnel olasılıklar veya onlara sessizce uyarlanmış örtük eğilimler ile *açık* arzular, temsiller ve dışavurumlar arasında bir özgürlük alanı açar.

Bu ikili bir belirsizliğin mahallidir: *a parte objecti*, bağlı olduğu gelecek gibi açık olduğu için birden fazla anlamda yorumlanabilecek dünyanın tarafında; *a parte subjecti*, oyundan anladıkları farklı şekilde dile gelebilen veya ifade edilebilen ya da farklı ifadelerde ortaya konabilen faillerin tarafında. Toplumsal dünyanın anlamına ve yönelimine, oluşuna ve –simgesel savaşların en önemli bahislerinden biri olan– geleceğine ilişkin mücadelelerin özerkliğinin temeli de işte bu özgürlük alanıdır: Arzulanan ya da korkulan şu veya bu geleceğin olanaklı, muhtemel ya da kaçınılmaz olduğu inancı, kimi konjonktürlerde, kendi etrafında büyük grupların seferber olmasına yol açarak, söz konusu geleceğin gerçekleşmesini sağlamaya veya engellemeye katkıda bulunabilir.

Sapkınlık (ki kelimenin kendisinin tercih fikrini barındırması bu bakımdan anlamlıdır* ve bütün eleştirel kehanet biçimleri geleceği

açmaya meylederken, simgesel düzen savunusunun söylemi olan ortodoksi ise aksine, krizleri izleyen yenilenme dönemlerinde de açıkça görüldüğü üzere, bir anlamda zamanı veya tarihi durdurmaya çalışır; bunu bütün kozların sonsuza dek oynanmış olduğuna inandırmak için olanaklar yelpazesini kapatıp, tespit kisvesine bürünmüş bir edimsellik aracılığıyla –bütün binyılcı ütopyaların rahatlatıcı bir tersine çevrimi olan– tarihin sonunu ilan ederek yapar. (Bu tür kadercilik, sosyolojik yasaları yarı doğal tunç yasalara dönüştüren bir sosyolojizm ya da insan doğasının değişmez olduğu inancına dayanan özcü bir kötümserlik biçimini alabilir.)

Bu simgesel eylemlerin işi, çoğu zaman, geleceği *habitus* biçiminde bir anlamda bedenlere kaydetmeyi amaçlayan ritüellere emanet edilen bütün işlemleri güçlendirmekten ibarettir. Geçiş törenlerinin her yerde ne kadar önemli bir yer tuttuğu açıktır; gruplar, daha doğrusu (kurumsal) *bedenler*, bu törenler vasıtasıyla, üyeleri –çoğu zaman ömür boyu üye– kıldıkları bedenlere, taleplerine ânında uymalarını gerektiren dönüşü olmayan bir anlaşmayı –çok erkenden ve sonsuza dek– nakşetmeyi amaçlar. Esasen yapılanın otomatik eylemini pekiştirmekten başka bir şey yapmayan bu törenler, neredeyse daima zamanla ilişki üzerinde oynar ve kişiyi bekletmek ve ümitlendirmek suretiyle bütünleşme arzusunu yaratmayı amaçlar. Ayrıca, söz konusu kişiye resmiyetle bir hak ve itibar bahşetmek suretiyle, (bazen gerektirdiği muazzam ıstıraplar da dahil olmak üzere) bu istisnai muamelenin muhatabını bütün psikolojik enerjisini bu itibara, bu hakka ya da güce vermeye ya da bu törenin bahşettiği itibara layık olduğunu göstermeye ("soyluluk bunu gerektirir") teşvik eder. Başka bir deyişle, bu törenler söz konusu statünün açık ve bilhassa örtük yükümlülüklerini layıkıyla üstlenmeyi gerektiren –*inceptio*, yani (kelimenin her anlamıyla) bünyeye dahil etme** törenlerinin simgelediği– kalıcı angajman karşılığında, kalıcı bir toplumsal statü (*dignitas*) temin ederler (ki bu statünün en iyi garantisi tabii ki bu

* "Sapkınlık" diye karşılanan *hérésie* kelimesinin Yunanca kökü "bir fikri tercih etmek, seçmek" anlamına gelir. –ç.n.

** Metinde "bünyeye dahil etme" olarak çevrilen *incorporation*'ın yazarın bahsettiği diğer anlamları, "askere alma"nın yanı sıra "bütünleşme", "bütünleştirme", "katma" (örneğin toprak katma), "karıştırma"dır. –ç.n.

üye seçme işlemlerinin saptamayı amaçladığı doğru *habitus*'tur).

Fakat her etkili simgesel eylemin önceden var olan eğilimlere bağımlılığı, altüst edici söylem veya eylemlerde de kendini gösterir; ki bunların işlevi ve her halükârda etkisi, provokasyonlar ve bütün ikonkırıcı başkaldırı biçimleri gibi,[33] dayatılmış sınırları, özellikle en katılarını, yani beyne işlenmiş olanları aşmanın pratikte mümkün olduğunu göstermektir; bu da ancak güç ilişkisini değiştirmenin gerçek olasılığına dikkat ederek, istekleri kendiliğinden uymaya çalıştıkları nesnel olasılıkların ötesine geçirmeye –ama bunu, gerçekdışı ve gözü kara hale gelecekleri eşiğin ötesine itmeden yapmaya– çalışabildikleri oranda mümkündür. Toplumsal bir sınırın simgesel ihlalinin kendi başına özgürleştirici bir etkisi vardır çünkü düşünülemez olanın pratikte meydana gelmesini sağlar. Fakat kendisi de ancak belirli nesnel koşullar gerçekleştiği takdirde, failine geri dönen bir skandal olarak kenara atılmak yerine, mümkün ve simgesel olarak etkili hale gelir. Nesnel yapıları sorgulamayı amaçlayan bir söylemin veya eylemin (ikonkırıcılık, terörizm. vs.) meşru (ya da makul) kabuledilme ve örnek alınma şansı olması için, bu meydan okunan yapıların da kendilerine dair belirsizliği pekiştiren, keyfilik ve kırılganlıklarına dair eleştirel bilinçlenmeyi teşvik eden bir kriz ve belirsizlik halinde olmaları gerekir.

Gerekçelendirme Meselesi

K.'ya dönmek gerekiyor. K'nın geleceğe dair içinde bulunduğu belirsizlik durumu, ne olduğuna, toplumsal varlığına, günümüzün tabiriyle "kimliğine" dair yaşadığı belirsizliğin bir başka biçimidir; yaşamına anlam ve yön verme, varlığının manasını ve istikametini ifade etme gücünden yoksun bırakılmış olarak, başkaları tarafından yönlendirilen bir zamanda, yabancılaşmış olarak yaşamaya mahkûmdur. Bu, tam olarak, her şeyi başkalarından beklemeye mecbur olan tahakküm edilenlerin kaderidir; bu başkaları, oyunun üzerindeki ve oyunun sunabileceği nesnel ve öznel kazanç beklentisi üze-

33. Bkz. O. Christin, *Une révolution symbolique, L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991.

rindeki gücü elinde bulunduranlar ve dolayısıyla, bekleyişin şiddeti ile tatminin ihtimal dışılığı arasındaki gerilimden –kaçınılmaz olarak– doğan kaygıyla oynanan oyunun ustalarıdır.

Fakat bu oyunun gerçek bahis konusu, evrenselliği içinde ele alınan insan varoluşunun değil, toplumsal varlığı içinde –ilk iftirayla, ırkçı damga gibi, bir nevi kökensiz bir ilk günahla– sorgulanan özel ve tekil bir varoluşun varlık sebebi ya da gerekçesi meselesi değilse nedir? Bu, bir varoluşun *meşruiyeti* sorusu, bir bireyin *var olduğu gibi var olmaya hakkı olduğunu hissetme* hakkı meselesidir. Bu ayrılmaz bir biçimde hem eskatolojik hem sosyolojik bir sorudur.

Hiç kimse, ne başkalarının huzurunda ne de özellikle kendi kendisine, "her tür gerekçelendirmeden vazgeçtiğini" ilan edebilir. Üstelik, Tanrı öldüyse, bu gerekçeyi kimden istemelidir? Bu, başlıca belirsizlik ve güvensizlik ilkesi olan ama –aynı zamanda ve çelişkiye düşmeden– kesinliğin, teminatın ve takdisin de ilkesi olan başkalarının yargı yetisinden istenecektir. Uzlaşmaz bakış açılarının, hepsi de evrensellik iddiası taşıyan tikel yargıların karşılaşmasını, kuşkunun ve inkârın, kötülemenin ve övgünün, iftiranın ve iade-i itibarın bitmek bilmez çatışmasını, başkalarının muhtelif yargısının insafsız bir ürünü olan toplumsal dünyanın hükmünün verildiği bu korkunç masa oyununu, hiç kimse –daha az trajik bir düzlemde olmak kaydıyla, Proust'u dışarıda bırakarak– Kafka'dan daha iyi anlatamamıştır.

Dava'nın modelini sunduğu bu hakikat oyununda, iftiraya uğramış masum Joseph K., bakış açılarının üzerindeki bakış açısına, en yüce mahkemeye, o son mercie ulaşmak için çabalar. Block'un ona her ikisini de savunan avukatın kendini "büyük avukatlar" arasında saymasının yanlış olduğunu söylediği an hatırlanacaktır: "Doğal olarak, canı isteyen herkes kendisine 'büyük' diyebilir, ama bizi ilgilendiren durumda mahkemede kullanılan deyimler geçerlidir." Herkesin gerçekte ne olduğunu söylemeye yetkili olan merci tarafından resmi olarak verilen bir yargı olan *karar* meselesi ise, romanın sonunda Joseph K.'nın son sorgulayışlarında geri gelir: "Hiç görmediği yargıç neredeydi? Hiçbir zaman ulaşamadığı yüksek mahkeme?"

Adlandırma ya da kategorizasyon gücünün bahis konusu olduğu

ve herkesin kendi varlığını, değerini, kendine dair fikrini ileri sürdüğü herkesin herkese karşı simgesel savaşından daha hayati, daha topyekûn bir oyun var mıdır? Buna karşı hiç kimsenin zorla yarışa sokulmadığı, oyuna kapılma gibi bir olasılığın olması için oyuna katılmak gerektiği ileri sürülecektir. K.'nın, onu bir güçleri olduğuna inandırmak ve sözde bilgilerini K. vazgeçmek istediğinde onu devam etmeye zorlamak için kullanmak suretiyle üzerinde belli bir güç uygulamaya çalışan –aynı zamanda arabulucu olan– avukatla, ressamla, tüccarla, rahiple ilişkisinde de açıkça görüldüğü üzere, bu mekanizma ancak bir bekleyiş ve endişe ile arzulanan ya da korkulan geleceğin nesnel belirsizliği arasındaki ilişkide işleyebilir: Avukat, sanki esas görevi K.'yı savunmak değil de davasına *yatırımda bulunma*'ya itmekmiş gibi, onu "yalancı umutlarla oyalamaya ve belirsiz tehditlerle ona işkence etmeye" çalışır. Oyunun sonucuna ilişkin nesnel ve öznel belirsizlik konusunda umut veya korku oyuna bağlılığın koşuluysa eğer, Block da hukuk kurumunun ideal alıcısıdır: "Her cümlede, sanki yargı kararı bildiriliyormuş gibi bakıyorsun bize." Oyuna o kadar iyi uyum sağlamıştır ki yargıcın kararlarını önceden tahmin eder. Oyuna bahşettiği mutlak itibar, kurumun onun üzerindeki mutlak gücünün temelini oluşturur. Aynı şekilde, K. da ancak davasıyla *ilgilendiği*, onu önemsediği sürece hukuk aygıtının pençesindedir. Kendini savunma görevini avukatından geri aldığında, avukatının onu oyuna yatırım yapmaya iten stratejilerini ve ona olan bağımlılığını da bozmuş olur.

Fakat mahkemenin gücünü ona tanınan itibardan aldığını unutmamak doğru olmakla beraber, mesele simgesel yaşam ve ölümün bahis konusu olduğu oyunlardan kaçılabileceğini ileri sürmek değildir. İftiranın daha ilk cümleden itibaren söz konusu olduğu *Dava*'da olduğu gibi, en kategorik kategoremler de daha en baştan, yaşama dahil olunan andan itibaren oradadır; zira yaşam da –Praglı bir Yahudi olan Kafka'nın çok iyi bildiği gibi– bir kategoriye, sınıfa, etnik kökene, cinsiyete ya da, ırkçı bakış açısından, bir "ırk"a gönderen bir kimliğin atanmasıyla başlar. Toplumsal yaşam özcüdür ve simgesel düzlemde ne kadar yoksunsanız, ne kadar az kabul görmüş ve ne kadar çok damgalanmışsanız, dolayısıyla Pascal'ın tabiriyle "insanların saygısı"nı elde etmeye yönelik rekabette ne kadar deza-

vantajlıysanız ve gücünüze veya güçsüzlüğünüze bağlı güncel ve gelecek toplumsal varlığınız ne kadar belirsizliğe mahkûmsa, öznel isteklerin ve beklentilerin manipülasyonundan kaçma şansınız da o kadar azdır. Bir oyuna yapılan yatırımla ve başkalarıyla ortaklaşa rekabet etmenin getirebileceği itibarla birlikte, toplumsal dünya insanlara en yoksun oldukları şeyi sunar: var olma gerekçesini.

Nitekim düşünce alışkanlıklarımızın metafiziğin düzenine havale etmeye yol açtığı antropolojik bir veriyi, yani insan varlığının olumsallığını ve özellikle de sonluluğunu hesaba katmaksızın, simgesel ıvır zıvırın (madalyalar, nişanlar, rozetler ve şeritler) ve bunların işaretlediği ve ölümsüzleştirdiği törenlerin, hatta toplumsal oyuna yatırımın en sıradan araçlarının –yetkiler veya misyonlar, resmi görevler veya nüfuzlar– neredeyse evrensel olan cazibesini anlamak mümkün müdür? Pascal insan varlığının sonluluğu hayatta kesin olan tek şey olduğu halde, onu unutmak için eğlenceye sığınarak ya da "kalabalığa" kaçarak elimizden geleni yaptığımızı söyler: "Başka insanların arkadaşlığına güvenmemiz budalalık: Bizim gibi sefil, bizim gibi âciz olan onların bize yardımı dokunmaz. Yalnız ölürüz. O halde zaten yalnızmışız gibi yaşamak gerekir. Peki o zaman güzel evler, vs. mi yapacağız? Tereddütsüz, hakikati arayacağız; bunu reddedecek olursak, bizim için insanların saygısı hakikat arayışından daha kıymetli demektir."[34]

Böylece, "*Sein-Zum-Tode*"nin (ölüme yönelik varlık) varoluşsal yüceltmesine kapılmadan, inkâr edilemez ve birbirinden ayrılmaz üç antropolojik gerçek arasında zorunlu bir bağ kurulabilir: İnsan ölümlüdür ve ölümlü olduğunu bilir, öleceği düşüncesi onun için tahammül edilemez veya imkânsızdır ve, Heidegger'in tabiriyle "olanaksızlığın olanaklılığı"nı temsil ettiği için bir amaç (*fin*) gibi kabul edilemeyecek bir son (*fin*) olan ölüme mahkûm olarak, gerekçelendirme, meşrulaştırma ve tanınma ihtiyacının yakasını bırakmadığı, varlık sebebi olmayan bir varlıktır. Pascal'ın belirttiği gibi, bu varoluşu gerekçelendirme çabasında, onun "arkadaşlar" ya da "kalabalık/toplum" dediği şey de Tanrı dışında başvurulabilecek tek mercidir.[35]

34. Pascal, *Pensées*, Br. 211.

Bu denkliğe sahip olduktan sonra, Pascal'ın varlık sebebi olmayan, "Tanrısız insanın sefaleti" dediği şeyin zorunlu olmayan bir varoluşun önemsizliğine terk edilmiş, böyle bir varoluşun saçmalığına mahkûm toplumsal varlık sebebi olmayan erkek ve kadınların gerçek anlamda metafiziksel sefaleti biçiminde, sosyolojik olarak doğrulandığı görülür. Ayrıca, *a contrario*, toplumsal dünyanın istesek de istemesek de sahip olduğu ve bilhassa devlet kurumu aracılığıyla uygulanan yarı tanrısal bir iktidar olan olumsallıktan ve nedensizlikten kurtarma gücü de böylece açıklanmış olur: Devlet, simgesel sermayenin merkez bankası olarak, kendi gerekçesini içerme özelliğine sahip sermaye biçimini bahşedebilir.

Simgesel Sermaye

Toplumsal dünya, sunduğu toplumsal oyunlarla, görünürdeki bahislerden daha fazla ve daha başka bir şey sağlar: Kovalamacanın kendisi, Pascal'ın anımsattığı gibi, yakalanan şeyin kendisi kadar, hatta bazen daha önemlidir ve eylemde maaş, ödül, mükâfat gibi bariz kazançları aşan ve kayıtsızlıktan (veya depresyondan) çıkmaya, meşgul olmaya, bir amaca yönelmeye ve nesnel, dolayısıyla da öznel olarak toplumsal bir misyona sahip olmaya bağlı bir mutluluk söz konusudur. Beklenmek, aranmak, yükümlülüklere ve angajmanlara sahip olmak, sadece yalnızlık ve önemsizlikten muaf olmak demek değil, aynı zamanda, en somut ve en sürekli biçimde, başkaları için bir değeri olma, başkaları ve dolayısıyla insanın kendisi için *önemli* olma hissini yaşamak ve bu önemin kanıtları (talepler, beklentiler, davetler) olan bu devamlı halkoyunda bir nevi sürekli bir varoluş gerekçesi bulmak demektir.

Fakat, bilinen ve tanınan bir toplumsal işlev bahşetmek suretiyle, kişiyi zorunluluğu olmayan bir varoluşun önemsiz ve olumsal olduğu hissinden kurtarabilen takdis etmenin etkisini, belki daha az

35. İşte bu yüzden, ahlakçı konumundan konuşarak, dünyevi avuntuları ve itibarları terk edilmeye ve yalnızlığa karşı sahte bir sığınak ve insan koşulunun hakikatiyle kararlı bir yüzleşmeden kaçınmak için başvurulan kötü niyetli bir tezgâh olarak betimler.

olumsuz ve daha ikna edici bir biçimde, göstermek için Durkheim'ın –bilimciliğe olan bağlılığının, varlık sebepleri sorusunu en son raddede soran bir edimin varlık sebebi sorusunu gözardı etmesine yol açtığı– *İntihar*'ını[36] tekrar okuyarak, kendini öldürme eğiliminin bahşedilen toplumsal önemle ters orantılı olduğunu ve toplumsal faillerin tanınan bir toplumsal kimliğe (eş, baba, anne, vs.) sahip oldukları oranda (yani, bekârlardan ziyade evliler, çocuksuz evlilerden ziyade çocuklu evliler, vs.) varlıklarının anlamının sorgulanmasına karşı korunaklı olduklarını söyleyebiliriz. Toplumsal dünya en ender olan şeyleri, yani itibar, önem, tek kelimeyle, varlık sebebini verir. En büyük fedakârlık olarak takdis etmek suretiyle, yaşama, hatta ölüme bile anlam verir.

Bütün dağılımların en eşitsiz ve kuşkusuz, her halükârda, en zalim olanlarından biri, simgesel sermayenin, yani toplumsal önemin ve varlık sebeplerinin dağılımıdır. Sözgelimi, sağlık kurumlarının ve çalışanlarının ölmek üzere olanlara sunduğu bakım hizmetleri ve tedavinin dahi, bilinçliden ziyade bilinçsiz olarak, bu kişilerin toplumsal önemlerine göre değiştiği bilinir.[37] Değerlilik ve değersizlikler hiyerarşisinde, ki asla zenginlik ve iktidar hiyerarşisiyle tam olarak örtüşmez, geleneksel veya modern biçimiyle soylunun (benim devlet soylusu dediğim şey) karşıtı Kafka'nın zamanındaki Yahudi ya da günümüzde gettoların siyahları gibi, Avrupa şehirlerinin işçi mahallelerindeki Arap veya Türk gibi, olumsuz bir simgesel sermayenin lanetini taşıyan damgalanmış parya sınıfıdır. Simgesel sermayeyi oluşturan bütün toplumsal tanıma biçimleri ve bilinen, görünür (*visibility*'si olan), meşhur (ya da yüceltilen), hayranlık duyulan, sözü edilen, çağrılan, sevilen, vs. toplumsal varlığı oluşturan bütün algılanma şekilleri, dokunduğu herkesi gerekçesiz varoluşun kederinden kurtaran ve onlara yalnızca "ayrıcalıklarının teodisesi"ni değil (Max Weber için din gibi, ki az şey değildir), aynı zamanda varoluşlarının teodisesini de bahşeden lütfun (*karizma*) onlarca dışavurumundan ibarettir.

36. E. Durkheim, *Le Suicide. Etude de sociologie*, Paris, PUF, 1981; Türkçesi: *İntihar*, çev. Zühre İlkgelen, İstanbul, Pozitif, 2014.

37. Bkz. B. G. Glaser, A. Strauss, *Awareness of Dying*, a.g.y. ve *Time for Dying*, Chicago, Aldine, 1968.

Buna karşılık, belki de, tanınmak/takdir görmek için, toplumsal olarak tanınan bir varlık kazanmak, tek kelimeyle insan olmak için verilen simgesel mücadelenin mağluplarının mülksüzleşmelerinden daha beter mülksüzleşme, onların yoksunluğundan daha beter yoksunluk yoktur. Bu mücadele, kişinin kendi kendinin avantajlı bir temsilini sunma mücadelesi olan Goffmancı mücadeleye indirgenemez. Ancak aynı güç/iktidar için rekabet eden başkalarından alınabilecek bir güç için girilen rekabettir: Başkaları üzerindeki –varlığını başkalarından, başkalarının bakışlarından, algılarından ve takdirlerinden alan– güç (böylece Hobbes'un *homo homini lupus*'u ile Spinoza'nın *homo homini Deus*'u* arasında seçim yapmaya gerek kalmaz), dolayısıyla bir güç arzusu ve bu arzunun nesnesi üzerindeki bir güç. Bu simgesel güç, cazibe, çekicilik ve karizma öznel anlam verme edimlerinin ürünü olmasına rağmen (ki bu illaki bilinci ve temsili gerektirmez), nesnel bir gerçekliğe, onu üreten bakışları belirleyici bir özelliğe sahipmiş gibi görünür (Benveniste'in betimlediği *fides* ya da Max Weber'in analiz ettiği karizma gibi, ki kendisi de bakışların birleşmesinden ve özellikle toplumsal yapılarla bünyeye dahil edilmiş yapıların uyumundan doğan fetişleştirme ve aşkınlığın etkilerinin kurbanıdır).

Her tür sermaye (ekonomik, kültürel, toplumsal), açık veya pratik bir kabul gördüğünde, yani oluştuğu uzamla aynı yapılar uyarınca yapılanmış bir *habitus*'un itibarını kazandığında, simgesel sermaye olarak (farklı derecelerde) işlemeye meyleder (öyle ki belki de *sermayenin simgesel etkilerinden* bahsetmek daha iyi olacaktır). Diğer bir deyişle, simgesel sermaye (Akdeniz toplumlarında namus, "ileri gelen"in ya da Çinli yüksek devlet memurunun haysiyeti, ünlü yazarın prestiji, vs.) özel bir sermaye türü değildir; daha ziyade, sermaye, yani (fiili veya potansiyel) kuvvet, güç ya da sömürü kapasitesi olarak tanınmayan, dolayısıyla meşru kabul edilen her sermayenin dönüştüğü şeydir. Daha açık bir ifadeyle, sermaye, onu bir gösterge ve önem göstergesi olarak algılamaya, yani uyarlanmış oldukları için onu tanımaya uygun ve yatkın olan bilişsel yapılar uyarınca onu bilmeye ve tanımaya hazır bir *habitus* ile ilişki içinde sim-

* *Lat.* Sırasıyla "İnsan insanın kurdudur" ve "İnsan insanın Tanrısıdır". –ç.n.

gesel sermaye olarak var olur ve davranır (ve *honesty is the best policy** vecizesinin söylediği gibi, kazanç sağlar). Bir kuvvet ilişkisinin anlam ilişkisine dönüşmesinin ürünü olan simgesel sermaye kişiyi –hem önem hem de anlam yokluğunu ifade eden– önemsizlikten kurtarır.

Bilinmek ve tanınmak, aynı zamanda tanıma, takdis etme, bilinmeyi ve tanınmayı hak edeni –başarıyla– söyleme, daha genel olarak da, olanı, hatta olanın ne durumda olduğunu, hakkında ne düşünmek gerektiğini –söyleneni söylemenin kendisine uygun kılmaya muktedir edimsel bir söylemeyle (veya önceden söylemeyle, kehanetle)– söyleme gücünü elinde bulundurmaktır (bu gücün bürokratik çeşidi hukuki edim, karizmatik çeşidi ise peygamber sözüdür). Takdis edilen varlığın olduğu şeyi, var olduğu haliyle varoluşunu gerekçelendirmeye yönelik simgesel törensel edimler olan geçiş törenleri, uygulandıkları kişiyi yasadışı pratikten, sahtekârın delice kurgusundan (ki sınır durumu, kendini Napolyon zanneden delidir) ya da gaspçının keyfi dayatmasından koparmak suretiyle kelimenin tam manasıyla *yaratırlar*. Bunu, söz konusu kişinin gerçekten de olduğunu iddia ettiği şey olduğunu, iddia ettiği şey olmasının meşru olduğunu, herkesin gözünde evrensel olarak tanınmayı hak ettiği ilan edilmiş olduğundan, Austin'in tabiriyle "meşru bir içtensizlik"[38] haline gelen, diğer bir deyişle, sahtekâr olduğu sahtekârın kendisi başta olmak üzere herkes tarafından inkâr edilen, *yanlış bilinen* makama, kurguya veya sahtekârlığa hakkı olduğunu resmen ilan etmek suretiyle yaparlar.

Bu edimsel büyücülükler, bir kuruluş töreniyle –bir ortaçağ efendisinin *inceptio*'su, rahibin rahipliğe atanma töreni, şövalyenin şövalyeliğinin ilanı, kralın taç giyme töreni, açılış konuşması, mahkemenin açılış oturumu, vs. ya da bambaşka bir düzene ait sünnet veya evlilikle– kişiyi tanımlayan adı veya unvanı resmen bahşetmek suretiyle, hem söz konusu kişinin olduğu, yani olması gereken şey

* *İng.* "En iyi siyaset dürüstlüktür." –*ç.n.*

38. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, çev. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, s. 40; Türkçesi: *Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri*, çev. R. Levent Aysever, İstanbul, Metis, 2009.

olmasını, ruhen ve bedenen makamına, yani *toplumsal kurgusuna* girmesini, kendisine –ad, unvan, diploma, görev veya onur biçiminde– bahşedilen toplumsal imajı veya özü üstlenmesini hem de onu –örnek kabilinden somutlaştırarak var olmasına katkıda bulunduğu– bir grubun sıradan veya sıradışı üyesi olan tüzel kişi olarak cisimleştirmesini mümkün kılar ve gerektirir.

Geçiş töreni, görünüşteki gayri şahsiliğine rağmen, daima son derece kişiseldir: Kişinin huzurunda, şahsen gerçekleştirilmesi gerekir (olağanüstü istisnalar haricinde, bir takdis törenine temsilci gönderilemez) ve hamilinin bedeninden uzun yaşayacağını belirtmek için ölmediği söylenen saygınlığa (*dignitas non moritur*) kavuşan kişinin, onu gerçekten bütün varlığıyla, yani hazırlayıcı ıstırabı veya çileli sınavı olarak, eti ve kemiğiyle, korku ve titremeyle, benimsemesi gerekir. Kendi törenine kişisel olarak angaje olmuş olmalı, yani sadakatini, inancını, bedenini angaje etmeli, bunları rehin vermeli ve bütün davranışları ve sözleriyle –törensel kabul sözlerinin işlevi budur– makamına ve bu makamı bahşeden ve (ancak karşılığında tam bir güvence almak koşuluyla) bu muazzam *güvence*'yi sunan gruba olan inancına şehadet etmelidir. Bu güvence altındaki kimlik, karşılığında yine kimlik güvencesi, toplumsal tanımın üretmesi icap eden varlıkla uyumluluğun güvencesini vermeyi gerektirir ("soyluluk bunu gerektirir") ve bu uyumun grubu grup olarak var etmeye, onu bildirmek ve tanıtmak suretiyle üretmeye yönelik bireysel ve kolektif bir temsil çabasıyla korunması gerekir.

Diğer bir deyişle, tayin töreninin amacı, alıcıya grubun gerçek bir üyesi olarak kendi varlığına, meşruiyetine dair güven vermek ama aynı zamanda gruba da hem takdis olmuş ve takdis edebilen grup olarak varoluşunun hem de ürettiği, yeniden ürettiği ve alıcının almayı kabul ederek var ettiği toplumsal kurguların (ad, unvan, onur) gerçekliğinin güvencesini vermektir. Grubun *kendi kendini ürettiği* temsil, teatral ve aynı zamanda *–procuratio ad omnia facienda*'ya (her işi yönetme yetkisi) sahip temsilciler olarak– hukuki anlamda temsil ettikleri grubu simgeleştirmekle yükümlü oldukları için, kendilerini bütün bedenleriyle adamak zorunda olan ve safça koşulsuz bir inanca angaje olmuş bir *habitus*'un güvencesini vermesi gereken faillere düşebilir ancak. (Buna karşılık, düşünümsel bir

eğilim, bilhassa tayin törenine ve törenin kurduğu şeye ilişkin olarak, simgesel iktidar ve otoritenin rahat dolaşımı için bir tehdit oluşturabilir, hatta simgesel sermayenin sorumsuz ve endişe verici bir öznellik lehine saptırılmasına yol açabilirdi.[39]) Tam yetkililer, vekiller, delegeler ve sözcüler, biyolojik kişiler olarak, aptallığa veya tutkuya tabi ve ölümlüdür. Temsilciler olarak, kalıcı, her yerde ve aşkın olarak var olmasına katkıda bulundukları ve geçici olarak cisimleştirdikleri grubun ebediliğine ve aynı-anda-her-yerdeliğine katılır, onu kendi ağızlarından konuşturur ve harekete geçirici simgeye ve ambleme dönüşmüş kendi bedenleriyle temsil ederler.

Eric L. Santner'in, Haziran 1893'te *Senatspräsident*, yani Temyiz Mahkemesinin üçüncü dairesine başkan atandığı sırada paranoya krizine giren Daniel Paul Schreber vakasına –ki Freud'un analiziyle ünlenmiştir– ilişkin olarak gösterdiği gibi, bilhassa kurumun keyfiliğinin gözler önüne serildiği tören anlarında, kriz olasılığı ya da tehdidi potansiyel olarak daima mevcuttur.[40] Bunun sebebi, adayın işlevi sahiplenmesinin aynı zamanda görevin / işlevin adayı sahiplenmesi anlamına gelmesidir: Aday ancak işlevinin onu bedensel olarak ele geçirmesine izin vermeyi kabul ettiği takdirde işlevinin sahibi olur, zira –genellikle üniforma olan– belli bir kılığı, kendi de üniforma gibi standartlaştırılmış ve stilize edilmiş bir dili ve uygun bir bedensel *hexis*'i dayatmak suretiyle adayı belli bir gayri şahsiliğe temelli olarak bağlamayı ve bu yarı-anonimleştirme yoluyla özel kişinin –bazen aşırıya varan– bir fedakârlıkla feda edilmesini kabul ettiğini göstermeyi amaçlayan tören bunu talep eder. Veraset hakkı için zorunlu olan bu miras yoluyla temellük kuşkusuz önceden sezildiği (veya başlangıcın keyfiliği içinde ansızın keşfedildiği) içindir ki apaçık değildir. Sonsuz sayıda olup genellikle ufacık, sonsuz küçük olduklarından algılanamaz ve görünmez olan eylemlerle ve sözlerle dolu geçiş törenleri de işte orada hazırdır; bu eylem ve sözler herkese düzeni, yani toplumsal düzenin kendisine tayin ettiği toplumsal varlığı ("senin ablan o", "sen büyüksün"), kadın veya erkek varlığını hatırlatır ve böylece simgesel sermayenin öncelikle ai-

39. Bkz. P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982.
40. E. L. Santner, *a.g.y.*

le içinde, sonra da her çeşit kurum içinde nesilden nesile aktarımını düzenleyerek simgesel düzenin devamını sağlar. Meşru mirasçı, ister yüksek mevki sahibi ister memur olsun, kendini bütün varlığıyla işlevine ve dolayısıyla bu işlevi emanet eden *kurumsal bedene* – kanonistlerin dediği gibi, *universitas, collegium, societas*'a– vermek suretiyle, ondan önce de var olan ve sonra da var olmaya devam edecek işlevin ve cisimlendirdiği mistik bedenin ebedileşmesine katkıda bulunur; ki bu bedene katılırken, bedenin ebediliğine de katılmış olur.

Geçiş törenleri keyfilikten kurtarma, varlık sebeplerinin varlık sebebini bahşetme gücüne sahip keyfi bir varlık olan kurumun etkisinin büyütülmüş ve son derece görünür bir imgesini sunar; bu varlık sebebi hastalığa, zafiyete ve ölüme tabi olumsal bir varlığın kendisine bahşedilmiş olan –toplumsal düzen gibi– aşkın ve ölümsüz saygınlığa layık olduğu savıdır. Adlandırma edimleri de –bir kimlik kartı veya hastalık ya da iş göremezlik raporu çıkarılması gibi sıradan bürokrasinin en önemsiz edimlerinden soyluları kutsayan en törensel edimlere kadar– bir nevi sonsuz bir gerilemenin sonunda Tanrı'nın yeryüzündeki cisimleşmesi olan Devlet'e çıkar. Devletse, son kertede, meşru varoluş raporlarının (hasta, engelli, *agrégé* veya rahip olarak) geçerliliğini vekâlet usulüyle tasdikleyen sonsuz otorite edimleri dizisinin teminatıdır. Sosyoloji de böylece bir nevi son merci teolojisinde son bulur: Kafka'nın mahkemesi gibi, mutlak bir doğru-söyleme gücü ve yaratıcı bir algıyla donatılmış olan devlet, Kant'a göre tanrısal *intuitus originarius* gibi, adlandırarak ve ayırarak var eder. Görüldüğü gibi, Durkheim, Kafka'nın da diyebileceği gibi "toplum, Tanrı'dır" derken, söylendiği kadar safdil değilmiş.

—

Dizin

—

Pierre Bourdieu

Akademik Aklın Eleştirisi

Kırk yıllık araştırmalarının sentez ve değerlendirmesini gerçekleştirdiği *Akademik Aklın Eleştirisi*'nde Pierre Bourdieu sosyoloji teorisi, tarih bilgisi ve felsefi düşünceyi harmanlıyor.

Bourdieu tartışmaya akademik aklın görmezden geldiği temel önkoşulla başlıyor: Batı dillerinde okul anlamına gelen sözcüklerin ve "skolastik"in kökeni olan *skhole*, yani boş zaman kavramıyla. İnsan üstüne düşünen filozoflar ve genel olarak "skolastik eğilim", düşünmek için boş zamana sahip olmak gerektiğini akıllarına getirmezler. Akademik aklın felsefi antropolojide yaptığı bu manidar ihmalin vahim sonuçları vardır. Bourdieu eleştiri oklarını akademik aklın kendisine olduğu kadar, "skolastik eğilim"in dışında olanlar hakkında yürüttüğü spekülasyonlara da yöneltir: Kendini özgür sanan ve ne yaptığını bilen "özne" varsayımını kıyasıya sorgularken, meslek yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların altında yatan alternatif insan tasavvurunu sistemli bir şekilde sergiliyor. Pascal'ın yanı sıra Wittgenstein, Austin ve Dewey gibi "sapkın" filozoflar eşliğinde gerçekleşen bu serimlemede simgesel şiddet, iktidar, çıkar, zaman, tarih, evrensellik ve varoluşun sosyolojik açıdan amacı gibi temalar yeni bir bakışla ele alınıyor.

Sosyal bilimler ve felsefeyle ilgilenenlerin ilgiyle okuyacağını düşündüğümüz sarsıcı ve bir o kadar güzel bir kitap.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-029-8





Metis Yayınları
www.metiskitap.com